SCRITTI SCELTI SULLA RELIGIONE GRECA E ROMANA E SUL CRISTIANESIMO

ÉTUDES PRÉLIMINAIRES AUX RELIGIONS ORIENTALES DANS L'EMPIRE ROMAIN

PUBLIÉES PAR

M. J. VERMASEREN

TOME QUATRE-VINGT-DIX-HUITIÈME

MARGHERITA GUARDUCCI

SCRITTI SCELTI SULLA RELIGIONE GRECA E ROMANA E SUL CRISTIANESIMO

LEIDEN
E. J. BRILL
1983

MARGHERITA GUARDUCCI

SCRITTI SCELTI SULLA RELIGIONE GRECA E ROMANA E SUL CRISTIANESIMO

LEIDEN
E. J. BRILL
1983

ISBN 90 04 06913 5

Copyright 1983 by E. J. Brill, Leiden, Netherlands

All rights reserved. No part of this book may be reproduced or
translated in any form, by print, photoprint, microfilm, microfiche
or any other means without written permission from the publisher

PRINTED IN THE NETHERLANDS

SOMMARIO DEL VOLUME

Premessa IX
Bibliografia XI

RELIGIONE GRECA

1. La 'eschara' del tempio greco arcaico 3
(*Studi e Materiali di Storia delle Religioni* XIII, 1937, 57-67)

2. Bryaktes. Un contributo allo studio dei 'banchetti eroici' 10
(*The American Journal of Archaeology* (S. 2ª) LXVI, 1962, 273-280)

3. Cibele in un'epigrafe arcaica di Locri Epizefirî 20
(*Klio* LXXIV, 1970, 133-138)

4. L'epigramma greco del bambino Eutyches ad Albano Laziale 26
(*Rend. Accad. Naz. Lincei* (S. 8ª) XXXV, 1970, 167-174)

5. Ancora sull'inno cretese a Zeus Dicteo 38
(*Antichità Cretesi, Studi in onore di Doro Levi*, vol. II, Catania 1974, 32-38)

6. L'offerta di Xenokrateia nel santuario di Cefiso al Falero 45
(Φόρος. *Miscellanea in onore di B.D. Meritt*, New York 1974, 57-66)

7. Gli 'angeli' di Tera 60
(*Mélanges helléniques. Miscellanea in onore di G. Daux*, Paris 1974, 147-157)

8. Laminette auree orfiche: alcuni problemi 71
(*Epigraphica* XXXVI, 1974, 7-31)

9. Qualche osservazione sulla laminetta orfica di Hipponion 97
(*Epigraphica* XXXVII, 1975, 19-24)

10. Ancora sul misterioso *E* di Delfi 103
(*Epigraphica* XXXVIII, 1976, 11-20)

RELIGIONE ROMANA

11. Hora Quirini 115
(*Bull. Comm. Archeol. Comun. di Roma* LXIV, 1936, 31-36)

12. La Fortuna e Servio Tullio in un'antichissima *sors* 121
(*Rendiconti Pont. Accad. Rom. di Archeol.* XXV-XXVI, 1949-1951, 23-32)

13. Ancora sull'antica *sors* della Fortuna e di Servio Tullio 131
(*Rend. Accad. Naz. Lincei* XXVII, 1973, 183-189)

14. Sol Invictus Augustus 138
(*Rendiconti Pont. Accad. Rom. di Archeol.* XXX-XXXI, 1957-1959, 161-169)

15. Il tempio della dea Concordia in un bassorilievo dei Musei Vaticani 147
(*Rendiconti Pont. Accad. Rom. di Archeol.* XXXIX, 1961-1962, 93-100)

16. Ianus Geminus 165
(*Mélanges André Piganiol*, Paris, 1966, 1608-1621)

17. L'Isola Tiberina e la sua tradizione ospitaliera 180
(*Rend. Accad. Naz. Lincei* (S. 8ª) XXVI, 1971, 267-281)

18. Enea e Vesta 198
(*Römische Mitteilungen* LXXVIII, 1971, 73-118)

19. L'epigrafe *REX* nella Regia del Foro Romano 257
(*Vestigia* XVII, 1972, 381-384)

20. Nuove osservazioni sulla lamina bronzea di Cerere a Lavinio 263
(*Mélanges Jacques Heurgon*, Rome 1976, 411-425)

CRISTIANESIMO

21. La misteriosa iscrizione medievale di Pisa, Barga e Lucca 281
(*Rend. Accad. Naz. Lincei* (S. 8ª) XIV, 1959, 216-224)

22. Iscrizione imprecatoria di Sperlonga 294
(*Rend. Accad. Naz. Lincei* (S. 8ª) XV, 1960, 3-7)

23. L'epigrafe greca della 'celeste Anna' nel Museo Oliveriano 300
(*Studia Oliveriana* XII, 1964, 27-35)

24. L'iscrizione di Abercio e Roma 310
(*Ancient Society* II, 1971, 174-203)

25. L'iscrizione di Abercio e la 'vergine casta' 344
(*Ancient Society* IV, 1973, 271-279)

26. Valentiniani a Roma: ricerche epigrafiche ed archeologiche 353
(*Römische Mitteilungen* LXXX, 1973, 169-189)

27. Ancora sui Valentiniani a Roma 380
(*Römische Mitteilungen* LXXXI, 1974, 341-343)

28. Il missionario di Lione 383
(*Mélanges de l'École Française de Rome LXXXVIII*, 1976, 843-852)

29. Il primato della Chiesa di Roma (Ireneo, *Adversus haereres* 3, 1-2) 393
(*Rivista di Filologia e d'Istruzione Classica* CV, 1977, 307-320)

30. Dal gioco letterale alla crittografia mistica 407
(*Aufstieg und Niedergang der römischen Welt. Miscellanea in onore di J. Vogt* XVI 2, Berlin-New York 1978, 1736-1773)

PREMESSA

Invitato a scegliere alcuni tra gli scritti più significativi di Margherita Guarducci nel campo degli studi storico-religiosi, sono stato a lungo nell'imbarazzo, sia per il numero molto elevato di quegli scritti sia perché mi sembrava che operare una scelta, putroppo imposta dalla tirannide dello spazio, significasse in certo modo sminuire l'importanza degli scritti esclusi. Ho comunque ritenuto opportuno che accanto agli studi di storia religiosa greca e romana dovessero comparire anche alcuni di quelli relativi al Cristianesimo, secondo una convinzione più volte riaffermata dalla destinataria di questo omaggio: che, cioè, non esistono barriere invalicabili tra la religiosità pagana e il Cristianesimo, e che, essendo i Cristiani figli del loro tempo e del loro ambiente, la conoscenza del mondo pagano può spesso contribuire all' intelligenza dei documenti cristiani, e viceversa. Mi sono poi attenuto al criterio di non includere scritti molto recenti, e perciò ben presenti agli studiosi, ma di riproporne invece alcuni, anche lontani nel tempo, che mi sembrava conservassero tuttora piena validità. Oso sperare che la scelta da me operata riesca gradita a Chi, molto anni fa, mi ha avviato agli studi epigrafici ed antiquari.

Negli scritti qui raccolti ha naturalmente grande parte l'epigrafia, rappresentata da iscrzioni della più varia natura; ma alle iscrizioni si associano di continuo testi letterari, monete, monumenti archeologici. Tutto questo materiale contribuisce a raggiungere, grazie ai legami fra le diverse discipline e al concorso di più settori di ricerca, una più profonda comprensione del fenomeno religioso. Qui appunto si manifesta, a mio avviso, il valore dell' insegnamento di Margherita Guarducci. Essa infatti ha sempre affermato che allo studioso del mondo antico spetta il compito d'inquadrare i documenti nel tempo e nell' ambiente che li produssero e di valersi all' occorrenza di ogni altra disciplina che possa offrirgli aiuto, con lo scopo ultimo di rivivere la vita del passato nella ricerca della verità.

Luigi Moretti

With the publication of this volume the EPRO series would like to honour Prof. Dr. Margherita Guarducci on the occasion of her eightieth birthday on 20th December 1982.

The bibliography has been copied from that published in 1976 by the Accademia Nazionale dei Lincei, pp. 969-979 with additions by the author.

Maarten J. Vermaseren

Nella bibliografia, l'asterisco premesso ad un titolo significa che quell'articolo è inserito nella raccolta.

BIBLIOGRAFIA

1925

'Intorno ad un sarcofago ostiense' (*Bull. Comm. Archeol. Comun. di Roma* LIII, 1925, 156-160).

'Sui residui di un antico frontone romano' (*Bull. Comm. Archeol. Comun. di Roma* LIII, 1925, 133-155).

1926

'Intorno ad una serie di bronzetti etruschi rinvenuti sull'Appennino bolognese' (*Rend. Accad. Naz. Lincei* (S. 6ª) II, 1926, 282-300).

'Intorno a tre tazze d'argento nel Museo di Bologna' (*Rend. Accad. Naz. Lincei* (S. 6ª) II, 1926, 301-320).

'Superstizioni di carattere funerario in una iscrizione di Keos' (*Studi e Materiali di Storia delle Religioni* II, 1926, 89-98).

1927

'Leggende dell'antica Grecia relative all'origine dell'umanità e analoghe tradizioni di altri paesi' (*Memorie Accad. Naz. Lincei* (S. 6ª) II, 1927, 380-459).

'Il mito di Pandora' (*Studi e Materiali di Storia delle Religioni* III, 1927, 14-30).

'Un nuovo arconte attico: Aischines' (*Rivista di Filologia e d'Istruzione Classica* (N.S.) V, 1927, 505-510).

1928

'Il "conubium" nei riti del matrimonio etrusco e di quello romano' (*Bull. Comm. Archeol. Comun. di Roma* LV, 1928, 205-224).

'Due o più donne sotto un solo manto, in una serie di vasi greci arcaici' (*Athenische Mitteilungen* LIII, 1928, 52-65).

'Un personaggio della gens Rubellia onorato a Gortina' (*Bull. Comm. Archeol. Comun. di Roma* LV, 1928, 275-283).

1929

'Iscrizione sepolcrale di Aptera' (*Rivista di Filologia e d'Istruzione Classica* (N.S.) VII, 1929, 378-382).

'Le iscrizioni del Pretorio di Gortina' (*Rivista dell'Istit. di Archeol. e Storia dell' Arte* I, 1929, 143-184).

'Poeti vaganti e conferenzieri dell' età ellenistica: ricerche di epigrafia greca nel campo della letteratura e del costume' (*Memorie Accad. Naz. Lincei* (S. 6ª) II, 1929, 627-665).

'Rhytion: ricerche topografiche ed epigrafiche nell'ambito della città antica' (*Rivista dell'Istit. di Archeol. e Storia dell'Arte* I, 1929, 62-90).

'Gli Scipioni in una nuova iscrizione cretese ed in altri monumenti dell'epigrafia greca' (*Rivista di Filologia e d'Istruzione Classica* (N.S.) VII, 1929, 60-85).

1930

'Demiurgi in Creta' (*Rivista di Filologia e d'Istruzione Classica* (N.S.) VIII, 1930, 54-70).

'Di una nuova iscrizione coregica' (*Rivista di Filologia e d'Istruzione Classica* (N.S.) VIII, 1930, 1-8).

'Ordinamenti dati da Gortina a Kaudos in una iscrizione inedita di Gortina' (*Rivista di Filologia e d'Istruzione Classica* (N.S.) VIII, 1930, 471-482).

'Per la cronologia degli arconti della Beozia: ricerche storico-epigrafiche' (*Rivista di Filologia e d'Istruzione Classica* (N.S.) VIII, 1930, 311-338).

1931

'"Axones" e "Kyrbeis"' (*Rendiconti Pont. Accad. Rom. di Archeol.* VII, 1929-1931, 101-107).

'"Pandora o i Martellatori". Un dramma satirico di Sofocle e un nuovo monumento vascolare' (*Monumenti Antichi pubblicati per cura dell'Accad. Naz. Lincei* XXXIII, 1930-1931, coll. 6-38).

'Ancora sull'iscrizione coregica di Aixone' (*Rivista di Filologia e d'Istruzione Classica* (N.S.) IX, 1931).

'Ancora sull'iscrizione sepolcrale di Aptera' (*Rivista di Filologia e d'Istruzione Classica* (N.S.) IX,. 1931).

'Studi di epigrafia cretese' (*Historia* V, 1931).

'Tre proconsoli della provincia di Creta e Cirene' (*Bullettino del Museo dell'Impero* II, 1931, 87-95 [Appendice al *Bull. Comm. Archeol. Comun. di Roma* LXIX]).

1932

'Iscrizione augurale di Siracusa' (*Rendiconti Pont. Accad. Rom. di Archeol.* VIII, 1931-1932, 21 sgg.).

'Iscrizioni arcaiche inedite di Gortina. Iscrizioni inedite del Museo di Rettimo. Leggi sacre di Lato' (*Rivista dell'Istit. di Archeol. e Storia dell'Arte* III, 1931-1932, 7-43).

'Contributi alla topografia di Creta antica: Arkades, Inatos, Priansos' (*Historia* VI, 1932, 588-595).

'Nota di epigrafia spartana' (*Rivista di Filologia e d'Istruzione Classica* (N.S.) X, 1932, 1-3).

'I predecessori di Asclepio' (*Studi e Materiali di Storia delle Religioni* VIII, 1932, 215-229).

1933

'Ovetto iscritto del Museo di Siracusa' (*Rivista dell'Istit. di Archeol. e Storia dell' Arte* IV, 1932-1933, 70-72).

'Epigraphica' (*Rivista di Filologia e d'Istruzione Classica* (N.S.) XI, 1933, 1-7).

'Eunomia' (*Historia* VII, 1933, 199-205).

'Intorno alla decima dei Cretesi' (*Rivista di Filologia e d'Istruzione Classica* (N.S.) XI, 1933, 488-491).

'Nuovi contributi alla topografia di Creta antica: Apollonia, Rhizenia, Herakleion' (*Historia* VII, 1933, 363-373).

'Replica sull'iscrizione di Enna' (*Rivista di Filologia e d'Istruzione Classica* (N.S.) XI, 1933, 1-2).

'Un Romano devoto dell'Asclepio di Lebena: Publio Granio Rufo' (*Historia* VII, 1933, 46-54).

1934

'Ancora sulla topografia di Creta antica: la pianura Onfalia' (*Historia* VIII, 1934, 627-630).

'I culti di Andania' (*Studi e Materiali di Storia delle Religioni* X, 1934, 174-204).

'Intorno all'epigramma cnosio di Tharsymachos' (*Rivista di Filologia e d'Istruzione Classica* (N.S.) XII, 1934, 71-75).

'L'intromissione di Magnesia al Meandro fra Gortina e Cnosso e due iscrizioni gortinie' (*Historia* VIII, 1934, 64-78).
'I "miracoli" di Asclepio a Lebena' (*Historia* VIII, 1934, 410-428).
'Nuovi contributi alla cronologia degli arconti beotici' (*Rivista di Filologia a d'Istruzione Classica* (N.S.) XII, 1934, 322-348).

1935

'Un catalogo di Cretesi in una iscrizione dell'Argolide' (*Historia* IX, 1935, 69-73).
'Il contributo agli studi epigrafici di Paolo Orsi' (*Archivio Storico per la Calabria e la Lucania* V, 1935, 297-301).
'Diktynna' (*Studi e Materiali di Storia delle Religioni* XI, 1935, 137-203).
'Epigraphica. II' (*Rivista di Filologia e d'Istruzione Classica* (N.S.) XIII, 1935, 503-507).
'"Heros" nell'età imperiale romana' (*Atti del III Congresso nazionale di studi romani, Roma, 22-28 aprile 1933* IV, 1935, 328-332).
Inscriptiones Creticae, opera et consilio Friderici Halbherr collectae. I. *Tituli Cretae mediae praeter Gortynios,* Roma 1935.
'Intorno ad una iscrizione del demo attico di Plotheia' (*Historia* IX, 1935, 205-222).
'Iscrizione sepolcrale metrica di Lyttos relativa a Tiberia Claudia Olimpiade' (*Bullettino del Museo dell'Impero* VI, 1935, 57-59 [Appendice al *Bull. Comm. Archeol. Comun. di Roma* LXIII]).
'Note di antichità cretesi' (*Historia* IX, 1935, 436-445).
'Note di antichità rodie' (*Historia* IX, 1935, 420-435).
'Orgeoni e tiasoti' (*Rivista di Filologia e d'Istruzione Classica* (N.S.) XIII, 1935, 332-340).
'Il tesoro di Creta durante l'età imperiale' (*Bullettino del Museo dell'Impero* VI, 1935, 53-55 [Appendice al *Bull. Comm. Archeol. Comun. di Roma* LXIII]).

1936

'Ancora una volta sulla iscrizione coregica di Aixone' (*Rivista di Filologia e d'Istruzione Classica* (N.S.) XIV, 1936, 283-291).
'Artemis Toxia' (*Studi e Materiali di Storia delle Religioni* XII, 1936, 182-185).
'I bronzi di Vulci' (*Studi Etruschi* X, 1936, 15-53).
'Contributi alla topografia della Creta occidentale' (*Rivista di Filologia e d'Istruzione Classica* (N.S.) XIV, 1936, 153-162).
'Il culto di Anna e delle Paides nelle iscrizioni sicule di Buscemi e il culto latino di Anna Perenna' (*Studi e Materiali di Storia della Religioni* XII, 1936, 25-50).
'La dedica dei vincitori di Tanagra nel santuario di Olimpia' (*Rendiconti Pont. Accad. Rom. di Archeol.* XII, 1936, 125-132).
'La dedica di L. Mummio a Tegea' (*Bullettino del Museo dell' Impero* VII, 1936, 41-49 [Appendice al *Bull. Comm. Archeol. Comun. di Roma* LXIV]).
* 'Hora Quirini' (*Bull. Comm. Archeol. Comun. di Roma* LXIV, 1936, 31-36).
'Intorno ai perieci di Creta' (*Rivista di Filologia e d'Istruzione Classica* (N.S.) XIV, 1936, 356-363).

1937

* 'La "eschara" del tempio greco arcaico' (*Studi e Materiali di Storia delle Religioni* XIII, 1937, 159-165).
'Un giudizio del santuario di Alea a Mantinea' (*Studi e Materiali di Storia delle Religioni* XIII, 1937, 57-67).
'Intorno ad una iscrizione gortinia' (*Rivista di Filologia e d'Istruzione Classica* (N.S.) XV, 1937).

'L'istituzione della fratria nella Grecia antica e nelle colonie greche d'Italia. I' (*Memorie Accad. Naz. Lincei* (S. 6ª) VI, 1937, 5-101).

'Le offerte dei conquistatori romani ai santuari della Grecia' (*Rendiconti Pont. Accad. Rom. di Archeol.* XIII, 1937, 41-58).

'I pascoli del santuario di Alea a Tegea' (*Rivista di Filologia e d'Istruzione Classica* (N.S.) XV, 1937).

'Velchanos - Volcanus' (*Scritti in onore di Bartolomeo Nogara*, Città del Vaticano 1937, 183-203).

1938

'Due aspetti di Athena nella religione cretese' (*Rivista dell'Istit. di Archeol. e Storia dell'Arte* VI, 1937-1938, 7-19).

'Di un rito funerario in una iscrizione della Tracia' (*Studi e Materiali di Storia delle Religioni* XIV, 1938, 168-172).

'Eukleia' (*Studi e Materiali di Storia delle Religioni* XIV, 1938, 1-11).

'Intorno alla iscrizione augustea di Rhosos' (*Rendiconti Pont. Accad. Rom. di Archeol.* XIV, 1938, 53-59).

'Intorno alle vicende e all'età della Grande Iscrizione di Gortina' (*Rivista di Filologia e d'Istruzione Classica* (N.S.) XVI, 1938, 264-273).

'L'istituzione della fratria nella Grecia antica e nelle colonie greche d'Italia. II' (*Memorie Accad. Naz. Lincei* (S. 6ª) VIII, 1938, 65-135).

'Una nuova confederazione cretese: gli Orioi' (*Rivista di Filologia e d'Istruzione Classica* (N.S.) XVI, 1938).

1939

'Ancora intorno ad Eukleia' (*Studi e Materiali di Storia delle Religioni* XV, 1939, 58-61).

'Angelos' (*Studi e Materiali di Storia delle Religioni* XV, 1939, 79-89).

'L'inno a Zeus Dicteo' (*Studi e Materiali di Storia delle Religioni* XV, 1939, 1-22).

Inscriptiones Creticae, opera et consilio Friderici Halbherr collectae. II. *Tituli Cretae occidentalis*, Roma 1939.

'Intorno ad una iscrizione di Kenchreai' (*Epigraphica* I, 1939, 17-28).

'Intorno al giuramento dei Drerii' (*Epigraphica* I, 1939, 93-98).

'Le laminette auree con iscrizioni orfiche e l'"obolo di Caronte"' (*Rendiconti Pont. Accad. Rom. di Archeol.* XV, 1939, 87-95).

'Note di epigrafia cretese' (*Rivista di Filologia e d'Istruzione Classica* (N.S.) XVII, 1939, 20-35).

1940

'Fu Prokles re di Thera?' (*Annuario della Scuola Archeologica di Atene* (N.S.) I-II, 1939-1940, 41-45).

'Ancora intorno ad Angelos' (*Studi e Materiali di Storia delle Religioni* XVI, 1940, 119).

'Il cane di Zeus' (*Studi e Materiali di Storia delle Religioni* XVI, 1940, 1-8).

'Contributi alla topografia della Creta orientale' (*Rivista di Filologia e d'Istruzione Classica* (N.S.) XVIII, 1940, 99-107).

'Le iscrizioni rupestri di Prasonisi' (*Epigraphica* II, 1940, 3-6).

'Un nuovo frammento dell'editto di Diocleziano' (*Bullettino del Museo dell'Impero* XI, 1940, 35-56 [Appendice al *Bull. Comm. Archeol. Comun. di Roma* LXVIII]).

'Osservazioni intorno al trattato fra Hierapytna e Priansos' (*Epigraphica* II, 1940, 149-166).

'Il primo frammento scoperto in Italia dell'editto di Diocleziano' (*Rendiconti Pont. Accad. Rom. di Archeol.* XVI, 1940, 11-24).

'Tre note relative alla storia dell'alfabeto' (*Studi Etruschi* XVI, 1940, 281-297).

1941

'Il giuramento degli Itanii in una iscrizione inedita del Museo di Candia' (*Rivista dell'Istit. di Archeol. e Storia dell'Arte* VIII, 1940-1941, 7-11).

1942

'L'iscrizione di Nazareth sulla violazione dei sepolcri' (*Rendiconti Pont. Accad. Rom. di Archeol.* XVIII, 1941-1942, 85-98).

'Ancora intorno all'iscrizione ostiense del poeta L. Settimio Nestore' (*Rivista di Filologia e d'Istruzione Classica* (N.S.) XX, 1942, 131-135).

'Una dedica arcaica dei Siracusani nel santuario di Delfi' (*Epigraphica* IV, 1942, 202-210).

'Due iscrizioni e una presunta pestilenza di Gortina' (*Epigraphica* IV, 1942, 177-190).

Inscriptiones Creticae, opera et consilio Friderici Halbherr collectae. III. *Tituli Cretae orientalis*, Roma 1942.

'L'iscrizione arcaica dell'Apollo dei Nassii a Delo' (*Epigraphica* IV, 1942, 150-152).

'Le iscrizioni greche di Venezia' (*Rivista dell'Istit. di Archeol. e Storia dell'Arte* IX, 1942, 7-53).

1943

'Un decreto di Argo ritrovato a Pallantion' (*Annuario della Scuola Archeologica di Atene* (N.S.) III-V, 1941-1943, 141-154).

'Note di epigrafia attica arcaica' (*Annuario della Scuola Archeologica di Atene* (N.S.) III-V, 1941-1943, 115-134).

'La stele di Sigeo' (*Annuario della Scuola Archeologica di Atene* (N.S.) III-V, 1941-1943, 135-140).

'Le impronte del "Quo Vadis" e monumenti affini, figurati ed epigrafici' (*Rendiconti Pont. Accad. Rom. di Archeol.* XIX, 1942-1943, 305-344).

1945

'Adriano e i culti misterici della Grecia' (*Bullettino del Museo dell'Impero* XIV, 1943-1945, 149-158 [Appendice al *Bull. Comm. Archeol. Comun. di Roma* LXXI]).

'I rapporti fra Gortina e Phaistos nel III secolo e i decreti delle città cretesi per la ἀσυλία di Tenos' (*Rivista di Filologia e d'Istruzione Classica* (N.S.) XXII-XXIII, 1944-1945, 66-73).

'Tripodi, lebeti, oboli' (*Rivista di Filologia e d'Istruzione Classica* (N.S.) XXII-XXIII, 1944-1945, 171-180).

'Note sul calendario cretese' (*Epigraphica* VII, 1945, 72-87).

1946

'Creta e Delfi' (*Studi e Materiali di Storia delle Religioni* XIX-XX, 1943-1946, 5-34).

'Due basi iscritte del sepolcreto ostiense dell'Isola Sacra' (*Rendiconti Pont. Accad. Rom. di Archeol.* XXI, 1945-1946, 143-149).

'Veleda' (*Rendiconti Pont. Accad. Rom. di Archeol.* XXI, 1945-1946, 163-176).

1947

'Una dedica dei Pierii a Delfi' (*Rivista di Filologia e d'Istruzione Classica* (N.S.) XXV, 1947, 244-251).

1948

‘Un antichissimo responso dell’oracolo di Cuma’ (*Bull. Comm. Archeol. Comun. di Roma* LXXII, 1946-1948, 129-141).

‘Nuovi documenti del culto di Caelestis a Roma’ (*Bull. Comm. Archeol. Comun. di Roma* LXXII, 1946-1948, 13-25).

‘Tre cippi latini arcaici con iscrizioni votive’ (*Bull. Comm. Archeol. Comun. di Roma* LXXII, 1946-1948, 3-10).

‘Cippo arcaico col nome di Chirone’ (*Notizie degli Scavi. Accad. Naz. Lincei* (S. 8ª) II, 1948, 185-192).

‘L’origine e le vicende del *γένος* attico dei Salaminii’ (*Rivista di Filologia e d’Istruzione Classica* (N.S.) XXVI, 1948, 223-243).

1949

‘Ara Coeli’ (*Rendiconti Pont. Accad. Rom. di Archeol.* XXIII-XXIV, 1947-1949, 277-290).

‘Nuove osservazioni sull’iscrizione eucaristica di Pektorios’ (*Rendiconti Pont. Accad. Rom. di Archeol.* XXIII-XXIV, 1947-1949, 243-252).

‘Tracce di pitagoreismo nelle iscrizioni ostiensi’ (*Rendiconti Pont. Accad. Rom. di Archeol.* XXIII-XXIV, 1947-1949, 209-216).

‘Appunti di cronologia cretese’ (*Epigraphica* XI, 1949, 32-35).

‘Un fortunato epigramma sepolcrale’ (*Rivista di Filologia e d’Istruzione Classica* (N.S.) XXVII, 1949, 118-121).

‘L’iscrizione dell’Apollonion di Siracusa’ (*Archeol. Classica* I, 1949, 4-10).

‘La presunta leggenda Tisyroi nelle monete di Gortina’ (*Archeol. Classica* I, 1949, 172-176).

1950

‘Il santuario di Bellona e il Circo Flaminio in un epigramma greco del Basso Impero’ (*Bull. Comm. Archeol. Comun. di Roma* LXXIII, 1949-1950, 55-76).

‘Οἱ ἀρχαιότεροι ἐπισκέπται τοῦ ‘‘Λαβυρίνθου’’ τῆς Γόρτυνος’ (*Kretika Chronika* IV, 1950, 527-528).

Inscriptiones Creticae, opera et consilio Friderici Halbherr collectae. IV. *Tituli Gortynii*, Roma 1950.

‘Note sul Koinon cretese’ (*Rivista di Filologia e d’Istruzione Classica* (N.S.) XXVIII, 1950, 142-154).

1951

* ‘La Fortuna e Servio Tullio in un’antichissima *sors* (*Rendiconti Pont. Accad. Rom. di Archeol.* XXV-XXVI, 1949-1951, 23-32).

‘Le iscrizioni del santuario di Cefiso presso il Falero’ (*Annuario della Scuola Archeologica di Atene* (N.S.) XI-XIII, 1949-1951, 117-133).

‘Note di epigrafia siceliota arcaica’ (*Annuario della Scuola Archeologica di Atene* (N.S.) XI-XIII, 1949-1951, 103-116).

‘Nuove osservazioni sull’ epigrafe ardeatina di Veleda’ (*Rendiconti Pont. Accad. Rom. di Archeol.* XXV-XXVI, 1949-1951, 75-87).

‘Atena oracolare’ (*La Parola del Passato* VI, 1951, 338-355).

‘L’iscrizione arcaica della fratria delfica dei Labiadi’ (*Rivista di Filologia e d’Istruzione Classica* (N.S.) XXIX, 1951, 258-265).

‘L’iscrizione sepolcrale di una bambina romana’ (*Bollettino dell’Istituto Centrale del Restauro* II, 1951, 11-16).

‘Legge sacra di un antico santuario di Lavinio’ (*Archeol. Classica* III, 1951, 99-103).

1952

'L'Italia e Roma in una "tabella defixionis" recentemente scoperta' (*Bull. Comm. Archeol. Comun. di Roma* LXXIV, 1951-1952, 57-70).

'Ancora sull'epigramma fortunato' (*Rivista di Filologia e d'Istruzione Classica* (N.S.) XXX, 1952, 340-345).

'Dedica arcaica alla Hera di Posidonia' (*Archeol. Classica* IV, 1952, 145-152).

'Iscrizioni greche su vasi locali di Caere' (*Archeol. Classica* IV, 1952, 241-244).

'La legge dei Tegeati intorno ai pascoli di Alea' (*Rivista di Filologia e d'Istruzione Classica* (N.S.) XXX, 1952, 49-68).

'Un nuovo vasetto da collirio con iscrizione greca' (*Archeol. Classica* IV, 1952, 254-256).

1953

'Alba Fucens. Graffiti nell'antico tempio sul colle di S. Pietro' (*Notizie degli Scavi. Accad. Naz. Lincei* (S. 8ª) VII, 1953, 117-125).

Cristo e San Pietro in un documento precostantiniano della necropoli Vaticana, Roma 1953.

'La culla dell'alfabeto greco' (Γέρας A. Κεραμοπούλλου, Athenai 1953, 342-354).

'Intorno ad una stele funeraria iscritta proveniente da Rodi' (*La Parola del Passato* VIII, 1953, 211-214).

'Rassegna degli studi e delle scoperte di iscrizioni greche in Italia, Creta, Albania' (*Actes du deuxième Congrès international d'épigraphie grecque et latine, Paris, 1952*, Paris 1953, 47-58).

1954

'Iscrizioni vascolari arcaiche da Phaistos' (*Annuario della Scuola Archeologica di Atene* (N.S.) XIV-XVI, 1952-1954, 167-173).

'Osservazioni sulla croce di Ercolano' (*Bullettino dell'Istituto Archeologico Germanico* LX-LXI, 1953-1954, 224-233).

'Intorno all'epigramma greco del Basso Impero concernente il santuario di Bellona e il Circo Flaminio' (*Rivista di Filologia e d'Istruzione Classica* (N.S.) XXXII, 1954, 383-397).

1955

'Albunea' (*Studi in onore di Gino Funaioli*, Roma 1955, 120-127).

1956

'Due presunte date consolari a San Sebastiano' (*Rendiconti Pont. Accad. Rom. di Archeol.* XXVIII, 1954-1956, 181-195).

'Un'antica offerta alla Era di Samo' (*Studi in onore di Aristide Calderini e Roberto Paribeni*, Milano 1956, I, 23-27).

'Due note su Kleobis e Biton' (*Studi in onore di Ugo Enrico Paoli*, Firenze 1956, 365-376).

1957

'Documenti del I secolo nella necropoli vaticana' (*Rendiconti Pont. Accad. Rom. di Archeol.* XXIX, 1956-1957, 111-137).

Ricordo di Federico Halbherr nel centenario dalla nascita, 1857-1957, Rovereto 1957.

1958

'Cippo latino arcaico con dedica ad Enea' (*Bull. Museo della Civiltà Romana* XIX, 1956-1958, 3-13 [Appendice al *Bull. Comm. Archeol. Comun. di Roma* LXXVI]).
'Ancora sull'artista nell'antichità classica' (*Archeol. Classica* X, 1958, 138-150).
I graffiti sotto la Confessione di San Pietro in Vaticano, Città del Vaticano 1958, voll. 3.
'Iscrizione arcaica della regione di Siri' (*Atti e Memorie della Società Magna Grecia* (N.S.) II, 1958, 51-61).

1959

'Intorno ad una lucernetta cristiana dei Musei Vaticani (*Rendiconti Pont. Accad. Rom. di Archeol.* XXX-XXXI, 1957-1959, 205-211).
* 'Sol Invictus Augustus' (*Rendiconti Pont. Accad. Rom. di Archeol.* XXX-XXXI, 1957-1959, 161-169).
'Ancora sulla legge sacra di Lavinio' (*Archeol. Classica* XI, 1959, 204-210).
'Le indagini archeologiche ed epigrafiche sotto la Basilica di San Pietro' (*Rend. Accad. Naz. Lincei* (S. 8ª) XIV, 1959, 173-178).
'Un'iscrizione greca della necropoli vaticana' (*Atti del III Congresso internazionale di epigrafia greca e latina. Roma 4-8 settembre 1957*, Roma 1959, 23-28).
* 'La misteriosa iscrizione medievale di Pisa, Barga e Lucca' (*Rend. Accad. Naz. Lincei* S. 8ª) XIV, 1959, 216-224).
La tomba di Pietro. Notizie antiche e nuove scoperte, Roma 1959.

1960

'Apollonio figlio di Nestore ateniese e la statua del pugilatore seduto' (*Annuario della Scuola Archeologica di Atene* (N.S.) XXI-XXII, 1959-1960, 361-362).
'L'epigrafe arcaica dell'Apollo dei Nassii a Delo' (*Annuario della Scuola Archeologica di Atene* (N.S.) XXI-XXII, 1959-1960, 243-247).
'Intorno alla legge sacra di Demeter Thesmophoros' (*Annuario della Scuola Archeologica di Atene* (N.S.) XXI-XXII, 1959-1960, 239-242).
'Nuove iscrizioni nella zona del Circo di Nerone in Vaticano' (*Rendiconti Pont. Accad. Rom. di Archeol.* XXXII, 1959-1960, 123-132).
'Nuove note di epigrafia siceliota arcaica' (*Annuario della Scuola Archeologica di Atene* (N.S.) XXI-XXII, 1959-1960, 249-278).
'Tre iscrizioni arcaiche di Corinto' (*Annuario della Scuola Archeologica di Atene* (N.S.) XXI-XXII, 1959-1960, 278-287).
'Ancora sull'antichissima *sors* col nome di Servio Tullio' (*La Parola del Passato* XV, 1960, 50-53).
'L'iscrizione del sarcofago di Pestinia Apricula' (*Archeol. Classica* XII, 1960, 100-101).
* 'Iscrizione imprecatoria di Sperlonga' (*Rend. Accad. Naz. Lincei* (S. 8ª) XV, 1960, 3-7).

1961

'Ancora sul poeta L. Settimio Nestore' (*Rivista di Filologia e d'Istruzione Classica* (N.S.) XXXIX, 1961, 180-183).
'La crittografia mistica e i graffiti vaticani' (*Archeol. Classica* XIII, 1961, 183-239).
'Epigraphical Appendix' (in G.M.A. Richter, *The archaic gravestones of Attica*, London 1961, 155-172).
'Intorno al decreto ateniese sulle primizie per le dèe di Eleusi' (*Rivista di Filologia e d'Istruzione Classica* (N.S.) XXXIX, 1961, 283-295).
'Nuove osservazioni sul "Decreto di Temistocle"' (*Rivista di Filologia e d'Istruzione Classica* (N.S.) XXXIX, 1961, 48-78).

'Nuove osservazioni sull'epigrafe della "Coppa di Nestore"' (*Rend. Accad. Naz. Lincei* (S. 8ª) XVI, 1961, 3-7).

1962

* 'Il tempio della dea Concordia in un bassorilievo dei Musei Vaticani' (*Rendiconti Pont. Accad. Rom. di Archeol.* XXXIV, 1961-1962, 93-100).

'Apollo e le Ninfe' (*Rend. Accad. Naz. Lincei* (S. 8ª) XVII, 1962, 69-74).

* 'Bryaktes: un contributo allo studio dei "banchetti eroici"' (*The American Journal of Archaeology* (S. 2ª) LXVI, 1962, 273-280).

'Cippo iscritto da Palinuro' (*Apollo* II, 1962, 1-6).

'Nuove osservazioni sull'artista nell' antichità classica' (*Archeol. Classica* XIV, 1962, 236-239).

'Osservazioni sul trattato fra Sibari e i Serdaioi' (*Rend. Accad. Naz. Lincei* (S. 8ª) XVII, 1962, 199-210).

'La più antica iscrizione col nome dei Cristiani' (*Römische Quartalschrift* LVII, 1962, 116-125).

1963

'L'alfabeto del cratere di Vix' (*Rend. Accad. Naz. Lincei* (S. 8ª) XVIII, 1963, 3-19).

'Maria nelle epigrafi paleocristiane di Roma' (*Marianum* XXV, 1963, 3-16).

'La pubblicazione in Italia del calmiere di Diocleziano' (*Rend. Accad. Naz. Lincei* (S. 8ª) XVII, 1963, 43-50).

'Siri e Pixunte' (*Archeol. Classica* XV, 1963, 239-245).

'Tolemeo VIII e Cleopatra II in una epigrafe inedita di Creta' (*Miscellanea di studi alessandrini in memoria di Augusto Rostagni*, Torino 1963, 214-221).

1964

'Iscrizione cristiana del II secolo nei Musei Capitolini' (*Bull. Comm. Archeol. Comun. di Roma* LXXIX, 1963-1964, 117-134).

'Appunti di epigrafia greca arcaica (leggendo il libro di Lilian H. Jeffery)' (*Archeol. Classica* XVI, 1964, 122-153).

'Considerazioni sull'alfabeto arcaico di Cuma' (*Rend. Accad. Naz. Lincei* (S. 8ª) XIX, 1964, 2-10).

* 'L'epigrafe greca della "celeste Anna" nel Museo Oliveriano' (*Studia Oliveriana* XII, 1964, 27-35).

'Il fenomeno orientale del simbolismo alfabetico e i suoi sviluppi nel mondo cristiano d'Occidente' (*Atti del Convegno internazionale sul tema: L'Oriente cristiano nella storia della civiltà. Roma, 31 marzo – 3 aprile 1963*, 1964, 468-481 [Accademia Nazionale dei Lincei. Problemi attuali di scienza e di cultura. Quaderno n. 62]).

'Note di epigrafia cristiana' (*Römische Quartalschrift* LIX, 1964, 247-254).

'Onori ad un "consularis" cretese del Basso Impero' (*Synteleia Vincenzo Arangio Ruiz*, Napoli 1964, vol. I, 225-231).

'Vesta sul Palatino' (*Römische Mitteilungen* LXXI, 1964, 158-169).

1965

'Gli alfabeti della Sicilia arcaica' (*Kōkalos* X-XI, 1964-1965, 465-488).

'La "morte di Cleopatra" nella catacomba della via Latina' (*Rendiconti Pont. Accad. Rom. di Archeol.* XXXVII, 1964-1965, 259-281).

'Alcune monete di Posidonia e la fondazione dell'antica città' (*Gli archeologi italiani in onore di Amedeo Maiuri*, Cava dei Tirreni 1965, 203-217).

'Die metrische Inschrift der Agnes' (*Frühchristliche Zeugnisse im Einzugsgebiet von Rhein und Mosel*, Trier 1965, 54-72).

'Il misterioso "quadrato magico": l'interpretazione di Jérôme Carcopino, e documenti nuovi' (*Archeol. Classica* XVII, 1965, 219-270).

'La religione di Adriano' (*Les Empereurs romains d'Espagne*, Paris 1965, 209-221).

Le reliquie di Pietro sotta la Confessione della Basilica Vaticana, Città del Vaticano 1965.

'Lo scudo iscritto nel fregio del tesoro dei Sifnî a Delfi' (*Studi in onore di Luisa Banti*, Roma 1965, 167-176).

'Sulla tabella bronzea iscritta di Francavilla Marittima' (*Rend. Accad. Naz. Lincei* (S. 8ª) XX, 1965, 392-395).

1966

'Divinità fauste dell'antica Velia' (*La Parola del Passato* XXI, 1966, 279-294).

* 'Ianus Geminus' (*Mélanges André Piganiol*, Paris 1966, 1608-1621).

'Note di epigrafia selinuntina arcaica' (*Kōkalos* XII, 1966, 179-199).

'San Paolo e gli scavi archeologici a Malta' (*Archeol. Classica* XVIII, 1966, 144-151).

1967

'Una moneta nella necropoli vaticana' (*Rendiconti Pont. Accad. Rom. di Archeol.* XXXIX, 1966-1967, 135-143).

'Ancora sul "quadrato magico" (*Archeol. Classica* XIX, 1967, 144-145).

'Ancora su S. Paolo e gli scavi archeologici a Malta' (*Archeol. Classica* XIX, 1967, 177-183).

'Domenico Mustilli' (*Archeol. Classica* XIX, 1967, 350-353).

Epigrafia greca. I. *Caratteri e storia della disciplina. La scrittura greca dalle origini all'età imperiale*, Roma 1967.

'Iscrizioni greche e latine in una taberna a Pozzuoli' (*Acta of the fifth international Congress of Greek and Latin epigraphy, Cambridge, 18-23 Sept. 1967*, 219-223).

Le reliquie di Pietro sotto la Confessione della Basilica Vaticana: una messa a punto, Roma 1967 [Pubblicato anche in *Archeol. Classica* XIX, 1967, 1-97]).

1968

'La data del martirio di San Pietro' (*La Parola del Passato* XXIII, 1968, 81-117).

'Der Geburtsort des griechischen Alphabets' (*Das Alphabet*, Darmstadt 1968, 197-213).

'Infondate riserve sulle reliquie di Pietro (risposta a Mons. J. Ruysschaert e a Don P. Künzle)' (*Archeol. Classica* XX, 1968, 352-373).

1969

'Ricerche intorno a Temesa. La scure-martello da S. Sosti. II. La dedica' (*Atti e Memorie della Società Magna Grecia* (N.S.) IX-X, 1968-1969, 47-51).

'Un antico supplice sull'acropoli di Micene' (*Studia classica et orientalia Antonino Pagliaro oblata*, Roma 1969, vol. II, 273-280).

'L'epigrafe arcaica di Egina concernente i lavori nel santuario di Aphaia' (*Epigraphica* XXXI, 1969, 47-58).

Epigrafia greca. II. *Epigrafi di carattere pubblico*, Roma 1969.

'Il graffito di COSVMALV nella catacomba di San Sebastiano sulla via Appia' (*Hommages à Marcel Renard*, Bruxelles 1969, vol. II, 322-332 [Collection Latomus, 102]).

Pietro ritrovato. Il martirio, la tomba, le reliquie, Milano 1969 [2ª ed.: 1970].

'I pomi delle Esperidi in un epigramma di Lucillio' (*Rend. Accad. Naz. Lincei* (S. 8ª) XXIV, 1969, 3-8).

'Le porte dei Romani in una laminetta romana di defissione' (*Rend. Accad. Naz. Lincei* (S. 8ª) XXIV, 1969, 275-284).

1970

'L'epigramma greco di Fausto e le nuove scoperte in Campo Marzio' (*Rendiconti Pont. Accad. Rom. di Archeol.* XLII, 1969-1970, 219-243).

* 'Cibele in un'epigrafe arcaica di Locri Epizefirî' (*Klio* LXXIV, 1970, 133-138).

'Epigrafi greche arcaiche' (*Rend. Accad. Naz. Lincei* (S. 8ª) XXV, 1970, 51-65).

* 'L'epigramma greco del bambino Eutyches ad Albano Laziale' (*Rend. Accad. Naz. Lincei* (S. 8ª) XXV, 1970, 167-174).

'I fiori di Marco Valerio' (*Rivista di Filologia e d'Istruzione Classica* (N.S. XLVIII, 1970, 424-433).

'Note di epigrafia sepolcrale' (*Rend. Accad. Naz. Lincei* (S. 8ª) XXV, 1970, 389-402).

'Nuovi cippi sacri a Velia' (*La Parola del Passato* XXV, 1970, 252-262).

1971

'Sibari e i Serdàioi' (*Almanacco Calabrese* 1970-1971, 45-50).

'Die Ausgrabungen unter St. Peter' (*Das frühe Christentum im römischen Staat*, Darmstadt 1971, 364-414).

'Da Olympios Kairòs al Principe degli Apostoli' (*Archeol. Classica* XXIII, 1971, 124-141).

* 'Enea e Vesta' (*Römische Mitteilungen* LXXVIII, 1971, 73-118).

* 'L'iscrizione di Abercio e Roma' (*Ancient Society* II, 1971, 174-203).

* 'L'Isola Tiberina e la sua tradizione ospitaliera' (*Rend. Accad. Naz. Lincei* (S. 8ª) XXVI, 1971, 267-281).

1972

'Una moneta di Tito nella Villa Pontificia di Castelgandolfo' (*Rendiconti Pont. Accad. Rom. di Archeol.* XLIV, 1971-1972, 167-172).

'Gli avori erculei della Cattedra di San Pietro' (*Memorie Accad. Naz. Lincei* (S. 8ª) XVI, 1972, 263-350).

'Il cipresso dell'Oltretomba' (*Rivista di Filologia e d'Istruzione Classica* (N.S.) L, 1972, 322-327).

'Divertissements epigrafici' (*Archeol. Classica* XXIV, 1972, 112-126).

'Nuove testimonianze per la "Domus Faustae"?' (*Archeol. Classica* XXIV, 1972, 386-392).

* 'L'epigrafe *REX* nella Regia del Foro Romano" (*Vestigia* XVII, 1972, 381-384).

1973

'Il Buon Pastore fra i pesci' (*Rendiconti Pont. Accad. Rom. di Archeol.* XLV, 1972-1973, 165-170).

'Il culto di Cibele a Locri' (*Almanacco Calabrese* 1972-1973, 25-29).

* 'Ancora sull'antica *sors* della Fortuna e di Servio Tullio' (*Rend. Accad. Naz. Lincei* XXVII, 1973, 183-189).

'Un epitafio arcaico di Selinunte' (*Rend. Accad. Naz. Lincei* XXVII, 1973, 191-194).

'"Chi è Dio?" L'oracolo di Apollo Klarios e un'epigrafe di Enoanda' (*Rend. Accad. Naz. Lincei* XXVII, 1973, 335-347).

'Telesforo in Anatolia' (*Rend. Accad. Naz. Lincei* XXVII, 1973, 365-370).

* 'Valentiniani a Roma: ricerche epigrafiche ed archeologiche' (*Römische Mitteilungen* LXXX, 1973. 169-189).

'Corone d'oro' (*Epigraphica* XXXV, 1973, 7-23).
* 'L'iscrizione di Abercio e la "vergine casta" (*Ancient Society* IV, 1973, 271-279).
'Anastasio e le colombe' (*Rend. Accad. Naz. Lincei* XXVIII, 1973, 365-370).

1974

Epigrafia greca. III. *Epigrafi di carattere privato*, Roma 1974.
'Le acclamazioni a *Ursus* e a *Leo* nei sotterranei del Battistero Lateranense' (*Rendiconti Pont. Accad. Rom. di Archeol.* XLVI, 1973-1974, 181-186).
* 'Ancora sull'inno cretese a Zeus Dicteo' (*Antichità cretesi. Studi in onore di Doro Levi*, vol. II, Catania 1974, 32-38).
* 'L'offerta di Xenokrateia nel santuario di Cefiso al Falero' (Φόρος). *Miscellanea in onore di B.D. Meritt*, New York 1974, 57-66).
'Nuove osservazioni sugli oracoli di Apollo Kareios a Ierapoli nella Frigia' (*Rivista di Filologia e d'Istruzione Classica* CII, 1974, 197-202).
* 'Gli "angeli" di Tera' (*Mélanges helléniques. Miscellanea in onore di G. Daux*, Paris 1974, 147-157).
'Le acclamazioni a Cristo e alla Croce e la visione di Costantino' (*Mélanges ... Pierre Boyancé*, Rome 1974, 375-386).
* 'Ancora sui Valentiniani a Roma' (*Römische Mitteilungen* LXXXI, 1974, 341-343).
* 'Laminette auree orfiche: alcuni problemi (*Epigraphica* XXXVI, 1974, 7-32).

1975

'La statua di "Sant'Ippolito" in Vaticano' (*Rendiconti Pont. Acc. Rom. di Archeol.* XLVII, 1974-1975, 163-190).
'Un ricordo di Terra Santa ad Aquileia' (*Aquileia Nostra* XLV-XLVI, 1974-1975 = *Miscellanea in onore di Bruna Forlati Tamaro*, 618-630).
'Teodosio "rinnovatore" di Corinto, in una epigrafe greca di Kenchreai' (*Le monde grec. Miscellanea in onore di Claire Préaux*, Bruxelles 1975, 527-534).
'La tomba di Pietro in Vaticano in una pagina del "Liber Pontificalis" e in due medaglie paleocristiane' (*Forma Futuri. Miscellanea in onore del Card. M. Pellegrino*, Torino 1975, 433-444).
'La più antica catechesi figurata: il grande musaico della basilica di Gasr Elbia in Cirenaica' (*Memorie Acc. Naz. Lincei* 1975, 659-686).
'Nota epigrafica (sul complesso paleocristiano di Breviglieri)' (*Quaderni di archeologia della Libia* VII, 1975, 129-130).
'L'epigrafe rupestre dei Labiadi a Delfi' (*Epigraphica* XXXVII, 1975, 7-18).
* 'Qualche osservazione sulla laminetta orfica di Hipponion' (*Epigraphica* XXXVII, 1975, 19-24).
'In margine alle corone d'oro: Armento e Grumentum' (*Epigraphica* XXXVII, 1975, 209-212).

1976

'Considerazioni sul cratere di Aristhonothos' (*Rend. Acc. Naz. Lincei* 1976, 239-249).
* 'Il missionario di Lione' (*Mélanges de l'École Française de Rome* LXXXVIII, 1976, 843-852).
* 'Nuove osservazioni sulla lamina bronzea di Cerere a Lavinio' (*Mélanges ... Jacques Heurgon*, Rome 1976, 411-425).
* 'Ancora sul misterioso *E* di Delfi' (*Epigraphica* XXXVIII, 1976, 11-20).

1977

'Un'epigrafe greca arcaica a Roma' (*Rendiconti Pont. Acc. Rom. di Archeol.* XLIX, 1976-1977, 85-92).

'La tomba di San Pietro in un rilievo del Quattrocento' (*Rendiconti Pont. Acc. Rom. di Archeol.* XLIX, 1976-1977, 177-190).

'Epigrammi greci in una casa romana di Assisi' (*Atti del Colloquium Propertianum*, Assisi 1977, 123-129).

'Gli avori erculei della Cattedra di San Pietro: elementi nuovi' (*Memorie Acc. Naz. Lincei* 1977, 117-253).

* 'Il primato della Chiesa di Roma (Ireneo, *Adversus haereses*, 3, 1-2)' (*Rivista di Filologia e d'Istruzione Classica* CV, 1977, 307-320).

'Il poeta Settimio Nestore di Laranda nelle epigrafi di Ostia e di Roma' (*Epigraphica* XXIX, 1977, 13-26).

'La corona d'oro di Mnasistratos messenio' (*Epigraphica* XXIX, 1977, 140 142).

'Ricerche su Ippolito; la statua di Sant'Ippolito' (*Studia ephemeridis "Augustinianum"* 13, Roma 1977, 17-30).

1978

'Adria e gli Egineti' (*Scritti storico-epigrafici in memoria di Marcello Zambelli*, Macerata 1978, 175-180).

* 'Dal gioco letterale alla crittografia mistica' (*Aufstieg und Niedergang der römischen Welt. Miscellanea in onore di J. Vogt* XVI 2, Berlin-New York 1978, 1736-1773).

'Siris' (*Rend. Acc. Naz. Lincei* XXXIII, 1978, 273-288).

'La culla dell'alfabeto greco' (*Rend. Acc. Naz. Lincei* XXXIII, 1978, 381-388).

'Ancora di epigrafi greche arcaiche (*Rend. Acc. Naz. Lincei* XXXIII, 1978, 389-406).

Epigrafia greca. IV. *Epigrafi sacre, pagane e cristiane*, Roma 1978.

1979

'Domus Musae: epigrafi greche e latine in un'antica casa di Assisi' (*Memorie Acc. Naz. Lincei* 1979, 269-297).

'Il graffito "Natus prima luce" nel Mitreo di Santa Prisca' (*Mysteria Mithrae*, Leiden-Roma 1979, 153-164).

'Ricordo della "magia" in un graffito del Mitreo del Circo Massimo' (*Mysteria Mithrae*, Leiden-Roma 1979, 173-182).

'Quattro graffiti nel Mitreo del Palazzo Barberini' (*Mysteria Mithrae*, Leiden-Roma 1979, 187-188).

'Sull'iscrizione di un vaso rituale del Mitreo di S. Prisca' (*Mysteria Mithrae*, Leiden-Roma, 193-194).

'Etichette di un chirurgo antico' (*Atti e Memorie della Società Magna Grecia* (N.S.) XXVIII-XXX, 1977-1979, 211-215).

1980

'La cosiddetta Fibula Prenestina: antiquari, eruditi e falsari nella Roma dell'Ottocento' (*Memorie Acc. Naz. Lincei* 1980, 411-574).

'Tre singolari epigrafi di antichi ceramografi ateniesi' (*Tituli* 1980, 7-20).

'L'epigrafe arcaica di *Satricum* e Publio Valerio' (*Rend. Acc. Naz. Lincei* XXXV, 1980, 479-490).

'Dioniso primaverile ad Atene' (*Quaderni ticinesi di numismatica e antichità classiche* IX, 1980, 37-52).

1981

'Dioniso e il loto' (*Quaderni ticinesi di numismatica e antichità classiche* X, 1981, 53-59).

'Camerae fulgentes' (*Letterature comparate: problemi e metodo. Studi in onore di Ettore Paratore*, Bologna 1981, 799-817).

'Graffiti parietali nel santuario di Ercole Curino presso Sulmona' (*Scritti sul mondo antico in memoria di Fulvio Grosso*, Roma 1981, 225-240).

1982

'L'interruzione dei culti nel *Phrygianum* del Vaticano durante il IV secolo d. Cr.' (*La soteriologia dei culti orientali nell'Impero romano*, Leiden 1982, 109-122).

'La scomparsa di Cibele' (*La soteriologia dei culti orientali nell'Impero romano*, Leiden 1982, 109-122).

'Ancora sui Serdaioi' (*Schweizer Münzblätter* XXXII, 1982, 313-319).

'Una nuova officina di lucernette romane: gli Aeoli' (*Römische Mitteilungen* LXXXIX, 1982, 103-131).

'Antichi elefanti in Vaticano' (*Rendiconti Pont. Acc. Rom. di Archeol.* LI-LII, 1978-1980 [1982], 47-68).

La Cattedra di San Pietro nella scienza e nella fede, Roma 1982.

'Dioniso sposo della regina' (*Quaderni ticinesi di numismatica e antichità classiche* XI, 1982, 33-46).

'Le "Rane" di Aristofane e la topografia ateniese' (*Studi in onore di Aristide Colonna*, Perugia 1982, 167-172).

RELIGIONE GRECA

LA «ESCHARA» DEL TEMPIO GRECO ARCAICO

Le indagini e gli scavi della benemerita Soprintendenza alle antichità di Creta e della Scuola Archeologica Francese in Atene hanno reso da poco un grande servigio alla scienza archeologica ed antiquaria, mettendo in luce i resti del santuario di Apollo Delphinios a Dreros. Questa antica cittadina cretese, intorno alla quale le fonti letterarie sono quasi mute, ci aveva restituito finora una sola iscrizione di qualche importanza[1] e pochi altri avanzi[2]; ma ora essa ha acquistato, d'un tratto, un posto notevole nella storia della civiltà greca. Infatti, oltre i tre preziosi simulacri di bronzo laminato — unico esempio, fino ad oggi, degli arcaici σφυρήλατα —, oltre le importanti iscrizioni di età arcaica ed ellenistica rinvenute a pezzi dentro una cisterna presso il tempio, questi recenti lavori di esplorazione e di scavo ci hanno procurato una limpida conoscenza del tempio greco nell'età cosiddetta geometrica, facendoci risalire fino all'VIII secolo av. Cr., cioè ad un'epoca che finora non eravamo riusciti a raggiungere con altri avanzi di templi arcaici, e nemmeno con quelli — importantissimi — che nella stessa Creta furono messi in luce dalla Missione Archeologica Italiana sull'acropoli dell'antica Rhizenia (*Priniàs*)[3].

Il tempio *geometrico* di Dreros, quale ce lo illustra con abbondanza di notizie, di dottrina e di acute osservazioni il Dr. Marinatos nell' ultimo volume del *Bulletin de Correspondance Hellénique*[4], ci si manifesta chiarissimo nel suo complesso ed in molti suoi particolari: una costruzione rettangolare, che ha nel mezzo una ἐσχάρα fra due colonne e, in fondo a destra, una tavola per le offerte con annesso l'altare pieno di corna caprine (un Κερατών, come quello famoso di Delo presso il quale Teseo, reduce da Creta dopo la vittoria sul Minotauro, intrecciò una danza di ringraziamento e di gioia insieme con i giovanetti ateniesi da lui salvati); e sull'altare il simulacro di Apollo accanto a quelli, minori per dimensioni, della madre Leto e della sorella Artemis. Molto giustamente il Marinatos nota in questa disposizione ed in altri particolari del tempio di Dreros uno stretto rapporto con i sacelli dei palazzi principeschi dell'età minoica, giungendo alla conclusione che i colonizzatori dorici di Creta accolsero per le esigenze del culto elementi architettonici ed artistici che la nuova terra offriva loro, tra i residui di quella grande civiltà che aveva per molti secoli allietato l'isola famosa del Mediterraneo. Ma estranea alle costruzioni minoiche è la ἐσχάρα situata nel mezzo del tempio, non potendo essa venire accostata ai problematici e non persistenti focolari di un certo tipo di case minoiche. Bisognerà dunque pensare, come suggerisce lo stesso Marinatos, ad una importazione dal continente greco.

---

[1] Blass, *S.G.D.I.*, 4952 = *Inscriptiones Creticae*, I, *Dreros* 1.

[2] Cfr. la prefazione a Dreros in *Inscr. Cret.*

[3] Il Marinatos (Bull. Corr. Hell., LX [1936], p. 233, n. 2) non è disposto ad accettare la identificazione delle rovine di *Priniàs* con quelle dell'antica Rhizenia, identificazione proposta dallo Xanthudidis e dal Pernier e da me confermata con nuovi argomenti (Historia, VII [1933], p. 367 ss.). A me sembra però che gli elementi che noi possediamo a favore di questa identificazione siano tali da darci, se non la matematica sicurezza, certo però una grandissima probabilità che l'antica Rhizenia debba essere collocata veramente a *Priniàs*.

[4] Marinatos, *op. cit.*, p. 214 ss.

Certamente la ἐσχάρα fu un elemento essenziale dell' antichissimo tempio greco, dal momento che diverse ἐσχάραι, se pure di varie forme e differentemente costruite e situate, si possono indicare tra i residui dei più antichi templi sinora conosciuti e nella Grecia stessa e nelle sue colonie. Il Marinatos[1] enumera undici esempi a lui noti di templi greci arcaici muniti di ἐσχάρα: i due famosi di Rhizenia (*Priniàs*), il nostro di Dreros, un altro edificio probabilmente sacro di Dreros scavato nel 1918 dallo Xanthudidis, il tempio arcaico di Hera a *Perachòra* nell'Argolide, il tempio arcaico di Herakles a Thasos, il tempio *C* di Selinunte, l'antico Apollonion di Cirene, il tempio arcaico di *Vroùlia*, quello di Neandria, e l'antichissimo Artemision di Sparta. A questi esempi si aggiungano quello, ricordato dalle fonti letterarie, della ἐσχάρα nel tempio più arcaico di Apollo a Delfi[2]; quello della ἱστία ἐν τῶι ναῶι rammentataci da una iscrizione coa del IV-III secolo av. Cr. a proposito di offerte spettanti ad Hera Ἀργεία Ἑλεία[1]; e quello della ἐσχάρα nel tempio arcaico di Afrodite situato fra le città cretesi di Lato e di Olunte, tempio che scavi recentissimi e ancora inediti della Scuola Archeologica Francese in Atene hanno messo in luce durante l'estate del 1937.

---

[1] *Op. cit.*, p. 239 s.

[2] Pausania, X 24, 4; cfr. Preuner, in Roscher's Lex., s. v. *Hestia*, col. 2639 s.

Ma qual'è la origine e quale la funzione primitiva di codesto focolare che i Greci collocarono nei loro templi? Il Marinatos, riferendosi in particolare ai templi di Creta, esprime la opinione che i colonizzatori dell'isola, adottata la forma dei sacelli minoici, includessero nelle nuove costruzioni un elemento che nella loro patria essi erano abituati a vedere all'aria aperta: il focolare sacro che stringeva intorno a sè, nella medesima fede e nelle medesime consuetudini di culto, gruppi di parenti o di cittadini. Così che la ἐσχάρα, costruita in origine all' aperto, sarebbe stata inclusa nell'edificio del tempio, donde poi — abbastanza presto — sarebbe stata tolta, per motivi di igiene o di estetica, tornando ad essere collocata a cielo scoperto, come prima. Non si può certamente negare che nella Grecia dell'età micenea siano esistiti dei focolari sacri (o altari che fossero) all'aperto, in luoghi circondati — o per una ragione o per l'altra — di speciale venerazione. Ma, per quanto riguarda quelle caratteristiche ἐσχάραι che noi vediamo comparire nei più antichi templi greci, mi sembra sia preferibile fermare la nostra attenzione sul focolare del *megaron* miceneo; al quale del resto il Marinatos accenna, ma senza insistervi sopra come si conviene.

Infatti, quando si pensi che il focolare situato nel *megaron* era l'elemento essenziale del palazzo miceneo e il centro religioso sia per il dinasta sia per i suoi sudditi, bisognerà convenire che una ἐσχάρα sulla quale bruciasse inestinguibile il fuoco sacro e intorno alla quale si raccogliessero i voti e le offerte dei fedeli non poteva mancare nel tempio primitivo della *Polis*. Così dovremo pensare che, sul continente greco, la ἐσχάρα rimanesse nel tempio che si era sviluppato dal *megaron* miceneo sulla cima delle alture cinte di mura, e che il medesimo elemento del focolare sacro venisse aggiunto ai templi che mano mano andavano sorgendo accanto a quello. Ugualmente, nelle colonie, il focolare sacro non poteva mancare nelle case degli dèi, sia che i Greci colonizzatori avessero portato con sè l'esempio della costruzione templare già esistente nella madre patria sia che, non essendo quella ancora stabilita, avessero adottato — come in Creta — elementi costruttivi locali. Anzi è facile argomentare che i Greci dell'epoca più antica, appena sbarcati sulle coste ignote e dopo avere scelti i luoghi delle loro future dimore, intendessero di riprodurre in certo modo, pur servendosi di alcuni elementi locali, il *megaron* della loro acropoli lontana; e che questo, non potendo per forza di cose fare più parte di una dimora principesca, venisse considerato — isolato com'era — dimora degli dèi, e più particolarmente di quel nume al quale si attribuiva il merito di avere felicemente guidato la spedizione attraverso le insidie della natura e degli uomini. Poi anche nelle colonie l' uso di collocare la ἐσχάρα nel tempio venne osservato, a quanto sembra, anche per gli altri templi che via via si aggiunsero a quello primitivo.

---

[1] Dittenberger, *Syll.*^{3}, 1026.

Gli stretti legami che, come ho cercato di dimostrare, unirono l'antichissimo tempio dei Greci al *megaron* del palazzo miceneo ci vengono confermati da un decreto della città cretese di Hyrtakina rinvenuto a Teos[1]. Questo documento, del quale soltanto l'ultima parte ci è pervenuta, rientra in una serie abbastanza numerosa di decreti con i quali, dopo il 170 circa av. Cr., varie città cretesi concessero l'immunità ed altri privilegi alla città di Teos ed onorarono i due ambasciatori dei Tei, Herodotos e Menekles, inviati nell'isola a rinfrescare il ricordo di una precedente ambasceria del 201, i cui frutti non erano stati — a quanto sembra — molto durevoli. Hyrtakina, piccola città della Creta occidentale, situata sopra un'altura selvaggia che domina largamente il Mare Libico e la regione verso gli alti Monti Bianchi, termina il decreto stabilendo di chiamare gli ambasciatori per l'offerta dei doni ospitali nel santuario di Apollo Delphinios presso la κοινὴ ἐστία (ll. 16 ss. : καλέσαι δὲ καὶ ἐπὶ ξένια τὸς πρεγγευτὰς ἐπὶ τὰν κοινὰν ἐστίαν ἐς τὸ Δ[ελφ]ίνιον). Il supplemento Δ[ελφ]ίνιον è stato difeso con ragione dal Robert[2]; il quale, mentre nota la singolarità di una κοινὴ ἐστία situata nel santuario di Apollo invece che, come al solito, nel pritaneo, ricorda d' altra parte il carattere essenzialmente sacro delle cerimonie che si svolgevano intorno al comune focolare della *Polis* e cita, per togliere ogni dubbio intorno alla bontà del supplemento da lui sostenuto, un decreto del II secolo av. Cr. redatto da una città pontica (forse Olbia)[1], nel quale parimente si invita la persona onorata a ricevere i doni ospitali nel santuario di Apollo (ll. 42 s.: καλέσαι δὲ αὐτὸν καὶ ἐπὶ ξέν[ια εἰς τ]ὸ ἱερὸν τοῦ Ἀπόλλωνος). E si può ben credere che in questo santuario apollineo, il quale doveva essere quello principale e probabilmente più antico della città (in esso infatti era esposto il decreto del quale ho parlato), si trovasse — come nel Delphinion di Hyrtakina — la κοινὴ ἑστία. La quale, poi, sarà stata dentro il tempio stesso, come ci fa supporre la circostanza che dentro i più antichi templi greci si trovava di regola — quale elemento essenziale — un focolare sacro. Ora, è cosa generalmente ammessa, e del resto quanto mai ovvia, che la κοινὴ ἑστία fosse, nell'età micenea, per l'appunto la ἑστία situata nel *megaron* del palazzo principesco, in quanto nel focolare del dinasta si riassumevano, per così dire, i focolari di tutti quanti i sudditi, e la fiamma che ardeva su quello e i sacrifici agli dèi e l'ospitalità agli stranieri che presso quello si offrivano esprimevano la pietà così del sovrano come di tutta la grande famiglia di lui, intesa quest' ultima nel suo senso più vasto. Perciò, come ho detto, la presenza della κοινὴ ἑστία in un santuario, ed anzi molto probabilmente dentro un tempio, ci conferma nella opinione che stretti rapporti vi fossero in realtà fra il tempio greco e il *megaron* miceneo.

---

[1] Béquignon-Laumonier, Bull. Corr. Hell., XLIX (1925), p. 298 ss., tav. X; cfr. p. 482 (=*Suppl. Ep. Gr.*, IV 599).

[2] Rev. Phil., LIII (1927), p. 97 ss.

Ma ancora altre osservazioni si possono fare intorno alla storia della κοινὴ ἑστία. Nella Grecia continentale, quando decadde l'autorità regia e dal *megaron* degli antichi palazzi nacque il tempio della divinità patrona della *Polis* primitiva, la ἑστία del *megaron* dovè mantenere ancora per qualche tempo il suo primitivo carattere di κοινὴ ἑστία, prima che questo focolare comune venisse stabilmente fissato nell'edificio laico, che poi sorse, del pritaneo. Sappiamo infatti che sull' acropoli di Atene, nella cella orientale di quell'antichissimo tempio di Athena in cui si era venuto trasformando il *megaron* della primitiva dimora principesca

---

[1] Dittenberger, *op. cit.*, 707.

(lo 'Ερεχθῆος πυκινὸς δόμος della Odissea, η 81)[1], ardeva continuamente una lampada che, nel V secolo, l' arte raffinatissima di Callimaco seppe mirabilmente ornare[2]. E che cosa può essere questa lampada, collocata davanti all'antico simulacro di Athena, se non la continuazione di quel fuoco che una volta, in questo medesimo luogo, ardeva inestinguibile sul focolare del *megaron*, poi divenuto il focolare di Athena?[3]. Inoltre si può ricordare che secondo Polluce[4] il pritaneo e la κοινὴ ἑστία erano collocati (dobbiamo credere in età primitiva) sulle acropoli delle città, e che secondo uno scolio ad Aristide[5] il pritaneo col suo divino fuoco perpetuo sarebbe stato sacro a Pallade: altri indizi per credere che la κοινὴ ἑστία delle antiche città greche si sia trovata una volta nel tempio della divinità guerriera, sulla cima delle acropoli ben munite, delle quali Athena era per l' appunto la tipica patrona[6].

Analogamente, nelle colonie stabilite dai Greci per un largo raggio intorno alla loro patria, la κοινὴ ἑστία sarà stata collocata dapprima nel tempio principale e poi nel pritaneo, non appena la fisionomia della *Polis* cominciò ad acquistare un carattere universale per il mondo greco. A questa regola vi doverono però essere delle eccezioni; chè in alcuni luoghi la κοινὴ ἑστία dovè rimanere nel tempio, sia per un eccezionale attaccamento alle antiche tradizioni sia per la mancanza di un regolare pritaneo[7] sia forse per altre ragioni che a noi sfuggono.

Una di queste eccezioni fu appunto Hyrtakina, e non è difficile spiegarsi come una piccola città cretese, cui la natura dei luoghi impediva di avere frequenti contatti con altre città di Creta più progredite sulla via della civiltà, abbia mantenuto fino al pieno II secolo av. Cr. una condizione di vita che è propria di un'epoca assai più remota. Un'altra eccezione fu probabilmente, come ho notato, la ignota città pontica nel cui santuario apollineo si consegnavano i doni ospitali.

---

[1] Holland, Am. Journ. Arch., XXVIII (1924), p. 163; cfr. Judeich, *Top. von Athen*², p. 259 s.

[2] Pausania, I 26, 6 s.; cfr. Judeich, *op. cit.*, p. 266.

[3] A questo focolare allude Eschilo nelle Eumenidi (439 s.); dove la Athena dell'acropoli ateniese, rivolgendosi ad Oreste che si è rifugiato nel suo tempio, gli dice: εἴπερ πεποιθὼς τῇ δίκῃ βρέτας τόδε | ἧσαι φυλάσσων ἑστίας ἐμῆς πέλας.

[4] IX 40.

[5] p. 48 s.

[6] Sia qui ricordata, per completezza, una iscrizione di età romana (in uno dei sedili del teatro di Dionysos) — *I. G.*, II-III², 5096 —, la quale ci rammenta il culto, finora non testimoniato da altri documenti, di Hestia ἐπ' 'Ακροπόλει. Non è escluso che si tratti di un culto istituito appunto in età romana.

[7] Nonostante che Tucidide (II 15) attribuisca, per l'Attica pre-teseica, un pritaneo alle singole città.

Non è poi senza significato il fatto che a Hyrtakina la κοινὴ ἑστία si trovasse nel santuario di Apollo Delphinios, cioè del dio il quale si credeva avesse guidato per le onde del mare, simile all'agile creatura marina della quale esso portava il nome, i coloni Greci alle coste lontane della Creta meridionale[1]; chè il santuario di Apollo Delphinios sarà stato appunto il più antico della città e però quello nel quale, secondo quanto ho detto sopra, doveva trovarsi la κοινὴ ἑστία. E non è impossibile che anche a Knossos e a Dreros, dove il culto di Apollo Delphinios ci appare come quello più antico e celebrato, la κοινὴ ἑστία si sia trovata da principio nel santuario di questo dio, se pure per Dreros ci venga testimoniata l'esistenza di un pritaneo.

---

[1] Cfr. Wilamowitz, *Glaube der Hellenen*, I, p. 24.

BRYAKTES

Un contributo allo studio dei «banchetti» eroici

PLATES 71-72

Il monumento intorno a cui s'impernia questo articolo è un piccolo rilievo greco (tav. 71, fig. 1) esistente a Venezia, nella casa ospitale di Ferdinando e di Bruna Forlati. A questi cari amici debbo il permesso di pubblicarlo e la fotografia che lo illustra (tav. 71, fig. 1); ed io sono tanto più grata della loro benevolenza, in quanto le mie pagine contribuiscono a rendere onore ad un'altra amica, cui mi legano vincoli di ammirazione, di gratitudine, di affetto: voglio dire a Gisela M. A. Richter.

Il rilievo di cui sto per occuparmi fu acquistato presso un antiquario di Venezia. Se ne ignora la provenienza, ma, mentre la grecità dell'epigrafe, la qualità del marmo (pentelico) e il tipo della rappresentazione fanno pensare alla Grecia, la desinenza ionica del nome iscritto induce a preferire o una delle isole ioniche dell'Egeo o—più probabilmente—Atene, dove i rilievi di questo genere sono tutto altro che rari.

Si tratta della parte destra di una tabella votiva, inquadrata, secondo un motivo comunissimo, nella cornice di un'edicola. Il pezzo conservato, largo (al massimo) cm. 14, alto cm. 24, spesso cm. 4-4.5, è mutilo dell'angolo superiore a destra, e presenta inferiormente il primo accenno della sporgenza destinata a inserire la tabella nella sua base. Ammettendo che questa sporgenza fosse larga 10 cm., si potrebbe postulare per tutta la tabella una larghezza di circa 40 cm. La superficie posteriore del marmo è grezza: segno che la tabella doveva essere addossata ad una parete.

Nell'edicola, delimitata a destra e a sinistra da due pilastri e in alto da un architrave ornato di acroteri, la parte destra—giunta fino a noi—presenta una figura maschile adagiata sopra una *kline*. La faccia, un po' consunta e mutila del naso, è incorniciata da una chioma a lunghi boccoli e da una folta barba. Sulla testa è posato un cercine di foglie, che sembrano piccole et appuntite (forse mirto?). La figura, vestita da uno *himation* che lascia scoperta la metà sinistra del torso robusto e quasi pingue, regge nella mano sinistra una larga coppa, appoggiando il gomito al cuscino del letto. Il braccio destro è conservato per un breve tratto della spalla, su cui si notano alcune tracce dello *himation* che la rivestiva, e a sinistra, proprio sulla linea della frattura, si vede, un po' al di sopra dell'omero, una piccola sporgenza che può essere intrepretata come l'estremità inferiore del *rhyton* sollevato dalla mano destra. Davanti al letto era la *trapeza*, di cui si vede ancora una gamba. A destra, davanti al pilastro dell'edicola, è una figura maschile di dimensioni alquanto minori, in cui l'artefice volle certamente rappresentare un devoto. Barbato, con la testa cinta da una corona di foglie (oggi molto consunta) e interamente coperto dallo *himation*, egli si avvicina alla figura banchettante, con la mano destra alzata in atto di preghiera. Sullo sfondo si notano tracce di colore rosso. L'architrave dell'edicola presenta, al di sopra della figura adagiata, un'iscrizione incisa, mutila a sinistra e perfettamente integra a destra.

I caratteri del rilievo e delle lettere fanno pensare al IV secolo av. Cr. e forse anche alla prima metà di esso.

Mi si consenta di prescindere per ora dall'iscrizione e di fermarmi invece sulla rappresentazione figurata.

Si tratta di un motivo molto familiare agli studiosi dell'arte antica: quello dei cosiddetti "banchetti eroici," o—secondo la definizione un po' inesatta che alcuni preferiscono—*Totenmahlreliefs*. In questi rilievi, che a centinaia ci sono pervenuti e continuano a pervenirci da ogni parte del mondo greco, l'elemento caratteristico è costituito di regola da una figura maschile seminuda adagiata su di un letto conviviale, la quale, appoggiando il gomito sinistro ai cuscini, tiene nella mano sinistra una *phiale* o un *kantharos* e regge nella destra levata un *rhyton*, donde s'immagina che il vino zampilli nella tazza. Davanti al letto è la tavola carica di cibi, fra i quali emerge talvolta la sagoma di un incensiere. La figura maschile è poi, di solito, accompagnata da una figura femminile, seduta o su di un trono, o su di uno sgabello, o addirittura sulla *kline* ai piedi della figura adagiata. Non di rado v'è anche la figura di un coppiere accanto ad un capace vaso.[1]

Questi caratteristici rilievi si dividono in due gruppi: un primo gruppo di rilievi votivi; un secondo gruppo—molto più numeroso—di rilievi sepolcrali. Il primo gruppo si estende, cronologicamente, dal VI all' inizio del III secolo av. Cr., il secondo dilaga dal III secolo av. Cr. fino alla tarda età imperiale. Nel primo, specialmente rappresentato nell' Attica del IV secolo, si notano spesso, accanto alla coppia delle due figure maschile e femminile, figure più piccole di devoti, che si avanzano verso la *kline* o da sinistra o, più raramente, da destra; nel secondo, queste figure o mancano o, se vi sono, debbono essere interpretate come parenti dei defunti che ai morti "eroizzati" (spiegherò meglio questo termine) recano le loro offerte e il loro estremo saluto.

Se ai rilievi della seconda categoria, certamente funerari, si addice la definizione di *Totenmahlreliefs*, non altrettanto bene essa si adatta ai rilievi della prima, certamente votivi. Così che non sembra irragionevole la distinzione adottata da O. R. Deubner in un suo recente studio su quest'argomento:[2] *Heroenreliefs* per i più antichi rilievi votivi, e *Totenmahlreliefs* per i più recenti rilievi funerari.

Il tipo artistico di codesti rilievi proviene dall'Oriente: è il tipo del signore e della sua sposa rappresentatia banchetto. Questo tipo presuppone—è ovvio—il raffinato uso orientale, e più particolarmente assiro, secondo cui gli uomini (non le donne) banchettavano adagiati su letti. Così, una celebre scultura assira conservata nel Museo britannico rappresenta il re Assurbanipal (669-626 av.Cr.) adagiato sul letto conviviale sotto una pergola del giardino di Ninive, con una larga coppa in mano. Davanti al letto è la tavola, e a sinistra, su di un trono, siede la regina, che appoggia i piedi su di uno sgabello e accosta alle labbra una tazza, mentre a destra e a sinistra, fra le palme, lunghe teorie di servitori con flabelli, strumenti musicali e piatti di vivande, si accostano alla coppia regale.[3]

I Greci più antichi non conoscevano l'uso di mangiare sdraiati. Ce lo dimostrano, se non altro, i poemi omerici, con le loro frequenti descrizioni di banchetti più o meno sontuosi ai quali i convitati prendono parte seduti. Il primo accenno a letti conviviali si trova, verso la fine del VII secolo, in un frammento di Alcmane,[4] in cui il poeta, venuto dall'asiatica Sardi a Sparta, esalta la gioia di uno splendido festino, ricco di sette letti conviviali (*κλῖναι*) e di altrettante tavole (*τράπεσδαι*). Ma nella stessa età un passo dell'inno omerico a Demetra (vv. 342 ss.), pur alludendo al medesimo uso del giacere, dimostra come fosse tuttora viva tra i Greci l'abitudine di sedere a convito. Quando infatti Ermete scende agli Inferi per indurre Ade a restituire Persefone alla madre, egli trova il signore dei morti "dentro il suo palazzo, *seduto* sul letto con la veneranda sposa" (. . . *δόμων ἔντοσθεν ἐόντα ἥμενον ἐν λεχέεσσι σὺν αἰδοίῃ παράκοιτι*, ecc.). La parola *λέχεα* significa evidentemente non già il talamo ma il letto conviviale (poco dopo, ai vv. 371-374, si parla, anzi, del famoso chicco di melagrana offerto dal sovrano alla sua consorte per obbligarla a tornare ogni tanto nel regno delle ombre); il poeta però non riesce ancora a staccarsi dal verbo *ἧσθαι*, che riflette la vecchia abitudine di sedere a banchetto. Il nuovo costume adottato dai Greci (almeno dai Greci di condizione più alta) di mangiare sdraiati comincia poi ad apparire nell' arte figurata. Così, intorno alla metà del VI secolo av. Cr., il bel fregio fittile rinvenuto fra le rovine del tempio di Larissa sull'Ermo presenta tre coppie di giovani uomini adagiati su letti conviviali alla presenza di due divinità in trono,[5] e ancora prima, verso la fine del VII secolo, il motivo dei banchettanti adagiati sui letti compare nelle pitture dei vasi corinzii, per poi riapparire nei monumenti dell' arte etrusca.[6] Il tipo assiro della figura maschile adagiata e della figura femminile seduta compare per la prima volta, in Grecia, in un rilievo del vi secolo av. Cr. rinvenuto a Tegea, rilievo di cui resta soltanto la parte sinistra: i piedi della figura maschile adagiata sulla *kline* davanti alla tavola e, a sinistra, un coppiere con corona ed *oinochoe*(?) e la figura femminile in trono rappresentata nell'atto di sollevare il manto con la sinistra e di porgere un fiore (forse di melograno) con la destra.[7] Alla metà circa del v secolo si scende poi col noto rilievo di Taso, oggi a Costantinopoli:[8] nel mezzo, la figura maschile adagiata con una *phiale* nella mano destra, davanti alla tavola sotto cui è rappresentato un cane; a destra, la figura femminile con una boccetta d'unguento fra le mani, seduta sul trono sotto cui è un volatile; a sinistra, il coppiere davanti a un grande vaso; alla parete armi e, sopra la figura della donna, uno specchio.[9]

---

[1] Fra la ricchissima bibliografia che riguarda questi rilievi scelgo le seguenti citazioni: A. Furtwängler, *Die Sammlung Sabouroff* (Berlin 1883-1887) 17-33, tavv. XXX-XXXIII; S. Eitrem, in *RE*, s.v. *Heros*, coll. 1142-1145; K. A. Rhomaios, in *AM* 39 (1914) 197-230; F. Cumont, *Recherches sur le symbolisme funéraire chez les Romains* (Paris 1942) 418-421; U. Hausmann, *Kunst und Heiltum: Untersuchungen zu den griechischen Asklepiosreliefs* (Potsdam 1948) 112-124; O. Walter, in *Studies Robinson*, I (Washington 1951) 594-605, tavv. 57s.; O. R. Deubner, *ibid.* 606-614; H. J. Rose, *ibid.* II (Washington 1953) 1052-1057; H. Gallet de Santerre, *Délos primitive et archaïque* (Paris 1958) 173, nota 1. Cfr. anche, per una caratteristica serie di rilievi fittili tarantini databili fra il VI e il III secolo av. Cr. e certamente affini ai "banchetti eroici," P. Wuilleumier, *Tarente dès origines à la conquète romaine* (Paris 1939) 399-404, 502-510.

[2] O. R. Deubner, *op.cit.* 611s.

[3] C. J. Gadd, *The Stones of Assyria* (London 1936) 193, tav. 40; J. B. Pritchard, *The Ancient Near East in Pictures* (Princeton, N.J. 1954) 155, fig. 451.

[4] Alcmane, fr. 55 (Diehl).

[5] K. Schefold, in *Jahrbuch* 49 (1934), *AA* coll. 376s., 385s., fig. 15; Å. Åkerström, *Larisa am Hermos* II (Berlin-Stockholm 1940) 64-80, 160-163, tavv. 22-33.

[6] Per quanto riguarda l'origine assira dell'uso di giacere a banchetto, è notevole che proprio l'Assiria abbia avuto una

Ho già rilevato che in questa grande famiglia di rilievi i più antichi, quelli che il Deubner definisce *Heroenreliefs*, sono votivi, i più recenti invece (i *Totenmahlreliefs*) sono funerari.

Ma, per ciò che riguarda il gruppo più antico, quale valore religioso attribuivano i Greci al motivo orientale del signore a banchetto con la sua sposa? Secondo la definizione *Heroenreliefs*, i rilievi greci con questo motivo rappresenterebbero degli eroi e sarebbero loro dedicati; ma la definizione è, forse, un po' troppo generica.

Il solo nome Ἥρως compare nelle dediche di due esemplari attici. Il primo di essi, rinvenuto nell'Agora, porta sull'epistilio l'iscrizione Χρυσὶς Ἥρωι;[10] il secondo è inedito. Esso fu acquistato in Atene dal compianto Ludwig Curtius, il quale volle benevolmente concedermi la fotografia qui pubblicata (tav. 71, fig. 2). La consueta scena del banchetto, accompagnata dalle figure di un coppiere e di tre adoranti (due uomini e una donna) è sormontata dalla dedica Ἄττις Ἥρωι ἀνέθηκ(ε), scritta non troppo accuratamente, con lettere che si addicono al iv o, forse meglio, all' inizio del iii secolo av. Cr.[11]

Accanto a questi due rilievi che presentano il nome Ἥρως, altri ve ne sono che portano nomi diversi, sia della figura maschile sia anche—meno spesso—della figura femminile: espressi ora al dativo nel testo della dedica, ora invece al nominativo al di sopra delle singole figure. Non intendo addentrarmi qui nell'esame di tutti codesti nomi. Mi basta affermare che, mentre alcuni di essi possono sottintendere (per la figura maschile) il nome Ἥρως, altri si riferiscono invece a divinità conosciute dalla personalità ben definita: Ζεὺς Φίλιος, Θεός e Θεά di Eleusi, Διόνυσος.[12]

Il nuovo rilievo di Venezia appartiene, naturalmente, al gruppo dei rilievi votivi: lo dimostrano, oltre l'età piuttosto antica (non si può, in ogni modo, scendere più giù del iv secolo), anche la figura del devoto e il tipo dell' epigrafe. Ma ora è tempo di esaminare questo brevissimo testo. Inciso nell' epistilio dell'edicoletta, sulla testa della figura adagiata, esso esprime, come in altri casi, il nome di quest' ultima.[13] Credo di non errare supplendo: [Βρ]υ̣άκτης, supplemento che risulta perfettamente simmetrico rispetto alla testa della figura : due lettere (AK) sulla testa, tre (BPT) a sinistra, tre (THΣ) a destra.

La voce *βρυάκτης* è registrata una sola volta nel lessico greco. Si tratta di un verso orfico(?) conservatoci da Giovanni Stobeo: *πετροβάτα τε θεοῦ Πανὸς νομίοιο βρυάκτα.*[14] L'epiteto *βρυάκτης*, spettante qui a Pan, viene interpretato dallo Stephanus come "saltatore" (*σκιρτητής*, *ὀρχηστής*), tradotto nel lessico di Liddell e Scott come *the jolly god*, e in quello etimologico del Boisacq come *le dieu de la joie.*[15] In un altro verso orfico ricorre il verbo *βρυάζειν*, ma questa volta attribuito a Dioniso-Bacco. Rivolgendosi infatti al Dioniso infero

---

sua parte nell'ispirare ai Greci la forma della *phiale* munita di *omphalos* (cfr. H. Luschey, *Die Phiale*, Diss. München [1939] 34-36, 145).

[7] A. Milchhoefer, in *AM* 4 (1897) 135s., n. 32 (cfr. pp. 162s.), tav. vii; J. N. Svoronos–W. Barth, *Das Athener Nationalmuseum* I (Athen 1908) 100s., n. 55, tav. xxii.

[8] G. Rodenwaldt, *Das Relief bei den Griechen* (Berlin 1923) 72, tav. 87; Ch. Picard, *Manuel d'archéologie grecque* II (Paris 1939) 39s., fig. 44.

[9] Di non molto posteriore e, comunque, non più recente del v secolo av. Cr. è un mutilo esemplare di Atene, oggi conservato a New York (G. M. A. Richter, *The Metropolitan Museum of Art, Handbook of the Greek Collection* [Cambridge 1953] 94, tav. 71 *c*). Esso è, ch'io sappia, il più antico esempio attico di questo tipo di rilievi. Della medesima epoca è poi la rappresentazione vascolare di cui parlerò in seguito (v. sotto, nº 10).

[10] T. Leslie Shear, in *AJA* 41 (1937) 184-187, fig. 15: Χρυσὶς Ἥρωι.

[11] Non sono, oggi, in grado di dare le misure di questo rilievo.

[12] Per Ζεὺς Φίλιος: *IG* II-III^2 4627; per Θεός e Θεά: *op.cit.* 4683; per Διόνυσος, v. sotto.

[13] Altri esempi di rilievi coi nomi incisi sulla testa delle figure: *IG* II-III^2 4683, 4686, 12512; *ArchEph* 3ªS. (1911) 73, n. 12, fig. 8 (da Andro).

[14] Giovanni Stobeo, *Ecl. Phys.* I, 2, 31.

[15] E. Boisacq, *Dictionnaire étymologique de la langue grecque* (Heidelberg-Paris 1923) 136, s.v. *βρύω*.

che torna alla luce, in un rigoglio di frutti, dopo il soggiorno nel regno di Persefone, il poeta lo invoca come *εὐιέροις καρποῖσι τελεσσιγόνοισι βρυάζων.*[16] Un'altra allusione al mondo dionisiaco ricorre in una glossa di Esichio: *βρυάσομαι˙ ἀναβακχεύσομαι, μετά τινος κινήσεως*; e molto bene perciò il verbo *βρυάζειν* si addice alla descrizione dei Sileni di Prassitele fatta da un poeta dell' *Antologia Palatina*:[17] *τέχνας εἵνεκα σεῖο καὶ ἁ λίθος οἶδε βρυάζειν* ("in virtù dell'arte tua, anche la pietra riesce a baccheggiare"). La radice del verbo *βρυάζειν* è *βρυ-*, esprimente i concetti di 'gonfiarsi,' 'muoversi,' 'abbondare di vita'; la medesima radice da cui nasce il termine *βρύον* indicante la gemma turgida di linfa vitale. Si capisce perciò come il verbo *βρυάζειν* sia stato applicato al vino che spumeggia nella coppa,[18] e come il medesimo verbo e l' analogo *βρύειν* siano riferiti dalle glosse di Esichio e della Suida al miracoloso sviluppo del fiore.[19] E poichè dall'esuberanza della vita nasce la gioia, ecco che altre glosse si estendono al concetto di 'godere.'[20] E' poi naturale che la fausta radice *βρυ-* abbia generato vari nomi di persona, quali Β*ρύων*, Β*ρύουσα*, Β*ρύας*, Β*ρύανθος*, Β*ρύαξις*, ecc.

Il nome Β*ρυάκτης* è, dunque, molto appropriato a una figura ultraterrena che rappresenti la vita, la fecondità, e il godimento. L'unica fonte letteraria che ce lo ha conservato lo applica, come abbiamo visto, a Pan, evidentemente nel suo aspetto di nume della vegetazione e della vita: uno dei tanti aspetti in cui ci appare, in età più recente, l'antica figura del dio caprino. Nel caso della nostra iscrizione, però, Bryaktes dovrà essere concepito non già come un Pan (la sua immagine figurata sarebbe diversa da quella che è) ma piuttosto, secondo l'accezione più comune del verbo *βρυάζειν*, come una figura del mondo dionisiaco.[21]

Il carattere dionisiaco di Bryaktes invita ora a raccogliere intorno al nuovo rilievo di Venezia altre rappresentazioni di "banchetti eroici" che con Dioniso e col suo lieto mondo abbiano qualche attinenza.

1. Rilievo rinvenuto al Pireo, oggi nel Museo nazionale di Atene; IV secolo av. Cr.: forse seconda metà (tav. 72, fig. 3). Sul letto è adagiato un dio giovanile imberbe, che un'iscrizione aggiunta sotto la figura in un secondo momento, ma sempre nell'età ellenistica, definisce Δ*ιόνυσος*. La compagna del dio, seduta sul letto stesso e cinta da una nebride, è indicata da un nome d'incerta lettura. Il dio tiene nella sinistra la *phiale* e nella destra il *rhyton*; mancano però tavola e coppiere. In compenso vi sono, a sinistra, tre personaggi maschili: il primo con un timpano, il secondo con timpano e maschera tragica, il terzo con una maschera comica. Si tratta, certamente, di una dedica a Dioniso da parte di tre attori.[22]

2. Frammento di rilievo rinvenuto a Delfi, non lontano dal teatro; metà circa del IV secolo av. Cr. (tav. 71, fig. 4). Del rilievo, che doveva essere piuttosto grande e di buona fattura, restano solamente la testa coronata di *polos* di un dio giovanile, imberbe e un po' effeminato, dall'espressione patetica, e la mano destra che solleva un *rhyton* scanalato e terminante a forma di protome equina. A destra è la parte superiore di un pilastro su cui poggia l'epistilio. L'editore del rilievo (il Lerat) pensò—non a torto—che la figura adagiata rappresentasse lo stesso Dioniso.[23]

3. Rilievo mutilo a destra, proveniente dall'Attica ed oggi a Cagliari nel Museo archeologico; IV secolo av. Cr. (tav. 71, fig. 5). Nella parte conservata si vede la figura femminile seduta su di uno sgabello ai piedi del letto, con una maschera tragica femminile in mano. A sinistra è un coppiere nudo, con una brocchetta nella sinistra, accanto ad un grande vaso. In alto, alla parete, sono appese altre tre maschere tragiche: una femminile fra due maschili e barbate.[24] E' difficile dare un nome alla figura femminile seduta, probabilmente simbolica; è invece molto facile immaginare che sul letto fosse adagiata la figura di Dioniso. Lo conferma l'iscrizione incisa nell'architrave dell'edicola 'Η*ραέες* Δ*ιονύσωι ἀνέθηκ*[*αν*].[25] Gli 'Η*ραέες* sono probabilmente un'associazione ateniese, e il dono da essi offerto a Dioniso può essere interpretato come un segno di gratitudine verso il dio per una vittoria scenica da essi conseguita.

4. Rilievo di provenienza ignota, ora ad Atene nel Museo nazionale; metà circa del IV secolo av. Cr.[26] La figura maschile seminuda ha sulla testa un *polos*,

---

[16] (Orfeo), *Hymn.* 53.10.

[17] *AnthPal.* IX 756.

[18] Timoteo, presso Ateneo, p. 465 *C*.

[19] Esichio, s.v. *βρυάζει˙ θάλλει, τρυφᾷ*; ID., s.v. *βρύει˙ ῥέει, πηγάζει, ἀναβλύζει, πηδᾷ, ἀνθεῖ, ἀνίησιν, αὔξεται.* —Suida, s.v. *βρύει˙ ἀνθεῖ, τέθηλεν.*

[20] Esichio, s.v. *βρυάζειν˙ γαυριᾶν, ἥδεσθαι*; ID., s.v. *ἐβρύαζεν˙ ηὐωχεῖτο*; ID., s.v. *ἐβρυάζοντο˙ εὐφραίνοντο.* — Suida, s.v. *βρυάζει˙ θάλλει, τρυφερῶς διάκειται, εὐφραίνεται.*

[21] Cfr. le citazioni addotte sopra.

[22] J. N. Svoronos-W. Barth, *op.cit.* 512-528, n. 1500, tav. LXXXII; M. Bieber, *Die Denkmäler zum Theaterwesen im Altertum* (Berlin 1920) 104s., n. 41, tav. 53; Ch. Picard, in *AJA* 38 (1934) 142-144, fig. 4.

[23] L. Lerat, in *BCH* 60 (1936) 361s., fig. 4.

[24] *IG* XIV 605; E. Maass, in *Jahrbuch* II (1896) 102-106.

[25] Le lettere ΘΗΚ, che oggi non esistono più sulla pietra, sono attestate da una copia dell'iscrizione esistente in un codice della Biblioteca di Madrid (Q 87, f. 60).

[26] J. N. Svoronos-W. Barth, *op.cit.* 550s., n. 1513, tav. LXXXVII. L'epigrafe non compare, ch'io sappia, in *IG*.

nella mano sinistra una *phiale*, nella destra un *rhyton*; la figura femminile, seduta sul letto, protende con ambo le mani un serto verso il suo compagno. Davanti al letto è una tavola carica di cibi; a sinistra sta, dietro ad un'anfora, un coppiere nudo, e ancora più a sinistra sono rappresentati quattro devoti (un uomo, una donna, un bambino e un'ancella con una grande cista sul capo). Su tutto l'epistilio corre l'iscrizione *Λυσίας Ἀπολλοδώρου χοραγῶν*. L'essere la dedica stata posta da un corego ci dice che il destinatario dell' *ex-voto* è Dioniso, e il dorismo *χοραγῶν* rivela, forse, che il monumento proviene da una località di lingua dorica.

5. Rilievo rinvenuto ad Eleusi; IV secolo av. Cr.[27] La figura maschile adagiata regge una *phiale*(?) nella sinistra e un *rhyton* nella destra; la figura femminile è seduta sul letto. V'è inoltre la tavola e, a sinistra, un coppiere. La presenza, all'estremità sinistra, di un devoto con una maschera (tragica?) in mano dimostra che il rilievo era sacro a Dioniso.

6. Rilievo rinvenuto a Delfi, presso il teatro; metà circa del IV secolo av. Cr. (tav. 72, fig. 6). Lo schema del "banchetto eroico" è applicato qui a un dèmone dionisiaco di nome *Πρόξενος*. Egli è rappresentato con orecchie equine, naso camuso e barba appuntita, e sembra avere in testa una corona di pampani, espressi forse dal colore; nelle mani tiene, al solito, *phiale* e *rhyton*. Sull'architrave dell'edicola si legge la mutila iscrizione: [*ὁ δεῖνα* — —]*κō Προξένω*[*ι*].[28] Proxenos è noto anche da un analogo rilievo arcadico di Tegea (v. sotto, n. 7) e da un rilievo proveniente dalla penisola calcidica e ora conservato a Copenhagen nel museo Ny-Carlsberg.[29]

7. Rilievo rinvenuto a Tegea, insieme col n. 8 e con altri rilievi dello stesso genere; III secolo av. Cr.[30] Nella parte conservata si vede—mutila—la figura maschile adagiata davanti ad una tavola carica di cibi, e sotto di essa si legge, al nominativo, *Πρόξενος*, che allude evidentemente alla figura rappresentata sul letto.[31]

8. Altro rilievo di Tegea; III secolo av. Cr. (tav. 72, fig. 7). Resta la tavola apparecchiata, davanti alla quale si snodano due serpenti.[32] Il serpente di destra è andato perduto, e così pure il letto conviviale (forse lavorato a parte) con la coppia delle due figure maschile e femminile. Fra la gamba sinistra della tavola e la testa del serpente di sinistra si legge il nome *Βότρυς*, già conosciuto come quello di un dèmone dionisiaco, un dèmone detto così dal grappolo, frutto della vite e simbolo della potenza di Dioniso.[33]

9. Vaso attico di marmo con rappresentazione a rilievo, conservato nel Museo del Louvre; fine del IV secolo av. Cr. (tav. 72, fig. 8). Si tratta di un *χοῦς*, alludente senza dubbio alla festa dei *Χόες* che si celebrava in Atene nel secondo giorno delle feste Antesterie. Sul corpo del vaso si vede, in un requadro, una figura maschile seminuda e barbata su di una *kline*. Essa regge un *kantharos* nella mano sinistra, e ripiega il braccio destro al di sopra della testa, in un atteggiamento di riposo. Davanti al letto è una tavola guarnita di cibi. Manca la figura femminile seduta; in compenso, è rappresentata, a sinistra, una donna che reca una cesta di offerte e un piccolo recipiente (una specie di *situla*).[34] Gli studiosi hanno creduto finora che la figura maschile adagiata sulla *kline* e molto simile a quella dei cosiddetti *Totenmahlreliefs*, rappresenti un defunto "eroizzato." Tale spiegazione si riannoda a quel carattere funerario che velava di mestizia il giorno dei *Χόες*, dedicato all'esaltazione trionfante delle forze naturali.[35] Gli Ateniesi ritenevano infatti che in quel giorno le anime dei defunti risalissero dall'oscuro mondo sotterraneo alla superficie della terra, e cercavano perciò, con riti di purificazione e di propiziazione, di allontanare dalle case e dalla città quelle pallide ombre moleste.[36] Ma il confronto con gli altri esempi, più o meno contemporanei, di "banchetti eroici" applicati a Dioniso, può indurre a pensare che la figura sdraiata rappresenti, non già un defunto, ma lo stesso dio delle Antesterie, cioè Dioniso, munito del suo prediletto *kantharos*[37]; e tanto più perchè i moltissimi vasi di terracotta contenenti un *χοῦς* dai quali gli Ateniesi bevevano nella festa dei *Χόες* (ve n'erano anche di minuscoli, fabbricati per i bambini) presentano molto spesso la figura di Dioniso o, almeno, scene del mondo dionisiaco.[38]

10. In appendice, si può anche citare la rappresentazione di un vaso a figure rosse, databile all'ultimo quarto del V secolo av. Cr.[39] Dioniso, adagiato su di una *kline*, appoggia ai cuscini il gomito sinistro e, col solito gesto, solleva un *rhyton* conformato nell'aspetto di un Pegaso. Sulla *kline* siede una figura femminile (Arianna?) che regge nella mano destra una corona e con la sinistra si rialza il manto dalla spalla. A destra è un Sileno che suona i flauti, a sinistra una foglia d'edera. Davanti alla *kline* è una *kylix* evidentemente posata su di una tavola oggi scomparsa.

---

[27] H. von Fritze, in *AM* 21 (1896) 360-366; J. N. Svoronos–W. Barth, *op.cit.* 525.

[28] L. Lerat, *op.cit.* 359-361, tav. XLIV 1.

[29] F. Poulsen, *Catalogue of Ancient Sculpture in the Ny Carlsberg Glyptotek* (Copenhagen 1951) 175s., n. 233 b. Cfr. G. Lippold, in *BPW* 52 (1932) nn. 35-38, coll. 277-280.

[30] K. A. Rhomaios, *op.cit.* 200, n. 14.

[31] L. Lerat (*op.cit.* 360) inclina, invece, a ritenere che il nome *Πρόξενος* si riferisca al serpente, il quale, evidentemente, era rappresentato nell'atto di accostarsi alla *trapeza* (cfr. il n. 8).

[32] ID., *op.cit.* 197-200, n. 13, tav. XI 2. Per l'iscrizione, *IG* V 2, 191.

[33] Contro l'opinione del Lerat (*loc.cit.*), mi sembra più probabile che il nome *Βότρυς* si riferisca, come *Πρόξενος*, alla figura maschile adagiata sulla *kline*, e non al serpente. Per la ricostruzione del rilievo, cfr. K. A. Rhomaios, *op.cit.* 198, fig. 5.

[34] G. van Hoorn, in *Mededeelingen van het Nederlandsch Historisch Instituut te Rome* (1926) 21-26, tav. 4; L. Deubner, *Attische Feste* (Berlin 1932) 112, tav. 15.

[35] Per le Antesterie, v. sotto.

[36] Cfr. L. Deubner, *op.cit.* 111s.

[37] Vi sono altri monumenti figurati in cui Dioniso reca il *kantharos* come unico attributo.

[38] Cfr. L. Deubner, *op.cit.* 95-109, 115, tavv. 8-11, 13.

[39] S. Reinach, *Répertoire des vases peints* II (2° ed., Paris 1924) 289, n. 6; J. N. Svoronos-W. Barth, *op.cit.* 523, fig. 237.

Ci si può chiedere ora perchè mai lo schema del "banchetto eroico" sia stato, in questi monumenti greci, applicato a Dioniso e a figure del mondo dionisiaco.

Per rispondere a questa domanda, è necessario entrare da una parte nel delicato problema che riguarda il primitivo valore del termine ἥρως (e del nome Ἥρως) e quindi le origini del culto eroico, dall'altra nel problema non meno delicato che concerne l'originario carattere del dio Dioniso.

A lungo gli studiosi hanno affermato concordemente che ἥρως (Ἥρως) e l'analogo nome femminile Ἥρα derivano dalla radice indoeuropea **ser-u̯*, esprimente il concetto di 'protezione,' la medesima radice da cui ha origine anche il verbo latino *servare*.[40] Con ἥρως (Ἥρως), dunque, e con Ἥρα i Greci avrebbero indicato rispettivamente una figura maschile e una figura femminile protettrici dei mortali. Ma ora alcuni testi redatti nella scrittura lineare *B* permettono di ritenere che la radice di quei nomi sia piuttosto **i̯ēr-*, cioè la radice da cui nascono il greco ὧρος e il tedesco *Jahr*. Dal concetto di 'anno' si giunge, con passaggi ragionevoli e ben documentati, a quello di 'animale di un anno,' e quindi di 'giovane animale,' e poi, rispettivamente per il maschile e per il femminile, al valore di 'torello' e di 'giovenca.'[41]

Questi due animali si prestano infatti molto bene ad esprimere le idee di 'gioventù' e di 'forza,' e quindi anche di 'potenza,' e possono perciò indicare, nel mondo degli dèi, i numi che simboleggiano l'esuberanza delle energie vitali e che detengono il massimo potere sulla natura e sull'uomo. Una conferma a questa tesi è stata già riconosciuta nell'epiteto βοῶπις, applicato costantemente a Hera nella poesia epica, e un'altra se ne può riconoscere —aggiungo io— in un antichissimo inno eleo (ne parlerò fra poco) in cui Dioniso, concepito—come altre volte—in sembianza di toro, viene chiamato *Heros*. D'altra parte, se si passa dal mondo degli dèi a quello degli uomini, è comprensibile che il termine ἥρως possa essere stato applicato agli esseri più validi e coraggiosi e, perciò, a coloro che detengono i primi posti nella gerarchia della società.

Un'approfondita ricerca, che qui non posso svolgere in tutti i suoi particolari, da me compiuta intorno agli eroi greci, induce a ritenere che gli antichi Greci usassero appunto in quei due valori—divino ed umano—il termine ἥρως.

Per quanto riguarda il mondo divino, sembra che in origine esistesse nella Grecia un culto di Ἥρως come tale: figura in cui dovremo riconoscere il signore della natura feconda, e quindi anche del regno infero, di quel misterioso regno a cui scendono i morti e da cui erompe ad ogni primavera il miracolo sempre nuovo delle foglie e dei fiori.[42] Più tardi il nome unico Ἥρως venne specificato da una serie di attributi, ispirati o da nomi di località, o da vari aspetti di quella figura divina, o anche dalle multiformi attività umane cui Ἥρως era invitato a presiedere. In altri termini, *Heros* si moltiplicò in una quantità di *Heroes*, i quali, naturalmente, indebolirono sempre più la personalità primitiva del nume.

Per quanto invece riguarda il mondo umano, il termine ἥρως fu applicato agli uomini più valorosi e più potenti.[43] I poemi omerici lo dimostrano attribuendo il titolo di ἥρως ai guerrieri più insigni, ai condottieri di popoli che si muovono sulla scena grandiosa della guerra di Troia. La parola ἥρως viene, perciò, a valere ἡγεμών, e si usa indifferentemente accanto ad essa.[44] A un certo momento poi si manifesta e sempre più si afferma la tendenza a sollevare verso una sfera sovrumana alcuni defunti che, durante la vita, si siano distinti per valore, per ingegno, per insigni benemerenze: fondatori di stirpi o di colonie, autori di leggi sapienti, e via dicendo. Il ricordo degli ἥρωες omerici, l'equivalenza già affermatasi dei due termini ἥρως ed ἡγεμών e, inoltre, il carattere funerario chiaramente riconoscibile nell'antica figura divina di *Heros* e nei vari *Heroes* da essa derivati contribuirono a far sì che anche quei morti famosi venissero chiamati ἥρωες. E poi, via via, per un processo d'inflazione, il termine ἥρως finì per essere applicato a comuni defunti.

---

[40] E. Boisacq, *op.cit.* 329s.; J. B. Hofmann, *Etymologisches Wörterbuch des Griechischen* (München 1949) s.v. *Heros*. Cfr. anche A. Walde—J. B. Hofmann, *Lateinisches etymologisches Wörterbuch* II (Heidelberg 1954) 525s., s.v. *servō*.

[41] Cfr. A. J. Van Windekens, in *Glotta* 36 (1957) 309-311; H. Wagner, in *Zeitschr. für vergleich. Sprachforsch.* 75 (1957) 58-75; A. J. Van Windekens, in *Minos* 6 (1958; ed. 1960) 158-161.

[42] Alcune iscrizioni greche ricordano *Heros* senza alcuna determinazione. Oltre i due "banchetti eroici" ateniesi che ho ricordati sopra, vedi: Th. Woolsey Heermance, presso Ch. Waldstein, *The Argive Heraeum* II (Boston-New York 1905) 186s., n. 13 (Argo); *IG* IV 495 (Micene); *IG* VII 3492 (Megara); *IG* IX 1, 335 (Oiantheia); *IG* II-III^2 1358 *B* 3s. (Maratona); 2496, 25 (Pireo); 4598 (presso il Laurio); 4599 (Atene, sul pendio meridionale dell'Acropoli); *IG* VII 1813 (Tespie); *Inschriften von Olympia* 662 (Olimpia); *IG* XII 5, 915 (Teno); ecc. I due primi esempi citati appartengono, a mio giudizio ancora al VI secolo av. Cr.–Allo *Heros* antichissimo si deve probabilmente accostare il famoso *Heros* tracio, il dio cavaliere ricordato da moltissime epigrafi tracie di età ellenistico-romana. Se infatti i monumenti sono di epoca abbastanza tarda, la figura del dio risale evidentemente a tempi di molto anteriori (cfr. G. J. Kazarow, in *RE*, s.v. *Heros* (thrakischer) Suppl. III, coll. 1132-1146. Cfr. anche Pausania 1.1.4 (*Heros* al Falero).

[43] Cfr. Esichio, s.v. ἥρως· δυνατός, ἰσχυρός, γενναῖος, σεμνός.

[44] Cfr. Aristotele, *Probl.* 19.48, p. 922 b: οἱ δὲ ἡγεμόνες τῶν ἀρχαίων μόνοι ἦσαν ἥρωες, οἱ δὲ λαοὶ ἄνθρωποι, κτέ. E' significativo, a questo proposito, l'uso delle due espressioni βοῦς ἡγεμών e βοῦς ἥρως per indicare il bue che guida il corteo delle vittime (βοῦς ἡγεμών: Senofonte, *Hell.* 6.4, 29; *Syll.*^{3} 144, 36, ecc.–βοῦς ἥρως: *Syll.*^{3} 145, 32).

Analogamente, lo schema figurativo del "banchetto eroico," formatosi nell'oriente asiatico come immagine del signore a convito e importato nella Grecia durante il VI secolo av. Cr., venne applicato dapprima all' originario *Heros* divino concepito soprattutto nel suo aspetto di nume infero, poi ai vari *Heroes* nei quali si era moltiplicata la sua figura e, nello stesso tempo, ai morti più insigni che i superstiti avevano sollevati ad una sfera più alta; infine, come l'epiteto di ἥρως fu dato a comuni defunti, così anche la scena del "banchetto eroico" divenne uno dei temi più ovvi dell'arte funeraria, che lo ripeté infinite volte sulle stele dei sepolcreti. Quanto poi all'azione del banchettare, essa è (bisogna riconoscerlo) molto conforme alle idee degli antichi Greci intorno alla vita nell'oltretomba; vita in cui, sia per Ade e per la sua sposa sia per i defunti più o meno insigni discesi agli Inferi, principale occupazione era per l'appunto considerata quella del convito.[45]

Dopo aver cercato di stabilire l'origine e l'evoluzione della figura di *Heros* e la sua relazione col motivo del "banchetto eroico," possiamo chiederci ora perchè questo motivo sia stato messo in relazione con Dioniso e con la sua cerchia.

Non è difficile intuirne il motivo quando si pensa che Dioniso fu egli stesso, come ho detto, un antico *Heros*, il quale si affermò, almeno in uno dei suoi principali aspetti, come dio della natura feconda e perciò anche del mondo infero. Plutarco ci ha conservato un inno che le donne dell' Elide cantavano, certo fin da tempi remotissimi, in onore di Dioniso.[46] In quest'inno il dio è chiamato ἥρως Διόνυσος,[47] e si fa una chiara allusione alla sua primitiva natura di toro, invitando il nume a venire al tempio col suo "piede bovino" (τῷ βοέῳ ποδί) e invocandolo alla fine dell'inno con la duplice acclamazione "insigne Toro" (ἄξιε Ταῦρε). L'arcaica denominazione di ἥρως applicata a Dioniso sopravvive poi tenacemente, affiorando, ancora nel II secolo d. Cr., nell'epigrafe dell'associazione bacchica di Torre Nova ora conservata nel Metropolitan Museum di New York.[48] Ivi infatti il capo dell'associazione, un certo Macrino, è denominato ἥρως, cioè, come in altri casi, col nome stesso del suo dio.[49] Torna dunque assai bene che certi studiosi moderni, sia pur seguendo un altro ordine di pensieri, considerino Dioniso come l'*Eroe* per eccellenza.[50]

Uno degli aspetti più caratteristici di Dioniso è poi, come ho detto, quello di nume della vegetazione, e perciò anche del mondo infero. Dio della vegetazione lo rivelano alcuni suoi epiteti che si riferiscono alla fecondità della terra, rigogliosa di alberi e di fiori: αὐξίτης, δενδρίτης, ἔνδενδρος, ἀνθιστήρ, ἀνθεύς, ἄνθιος.[51] Con quest'ultimo epiteto Dioniso era invocato dagli Ateniesi nelle feste Antesterie, feste che appunto dai fiori prendevano il nome. Destinate a provocare il risveglio della vegetazione, le Antesterie venivano celebrate all'inizio della primavera, durante il mese Antesterione, e culminavano nel secondo giorno ad esse destinato (quello dei Χόες)[52] con le mistiche nozze di Dioniso e della ***basilinna***: la sposa del sovrano nei tempi antichissimi quando ad Atene vigeva la monarchia, e poi, scomparso il regime monarchico, la moglie dell'arconte re. Era, questo, un rito di profondo significato, che mirava, almeno in origine, ad assicurare agli Ateniesi il vanto della discendenza da un dio, e proprio da un dio della fecondità e della vita: rito che, circondato da veli di mistero, aveva luogo nel santuario di Dioniso ἐν Λίμναις, e precisamente in quell'edificio che, in omaggio alla primitiva natura taurina del dio, si chiamava βουκόλιον. Del resto, il carattere di nume della fecondità attribuito a Dioniso in Atene è confermato validamente dalla rappresentazione di una piccola *lekythos* ateniese a figure nere, databile fra il 525 e il 500 a.Cr., la quale ci mostra la testa di Dioniso emergente dal suolo fra una Menade ed un Sileno, in mezzo a tralci di vite: rappresentazione che il confronto con altre ci dice essere allusiva alla rinascita della vegetazione dopo il torpore invernale.[53] E' poi molto significativo che Semele, figura strettamente collegata a Dioniso, fosse, a Delfi, oggetto di una festa che si celebrava con riti misterici ogni nove anni per esaltare il ritorno della dea dalle profondità del mondo sotterraneo, festa che (non può essere un semplice caso) si chiamava Ἡρωΐς.[54] Non dovremo allora stupirci se Eraclito, in un suo celebre frammento, afferma l'identità di Ade e di Dioniso,[55] se Euripide considera Dioniso partecipe non soltanto dello scettro di Zeus ma anche della regalità di Ade,[56] se Dioniso assume attributi di Plutone[57] e se, dalla fine del VI secolo in poi, egli ottiene ad Eleusi un culto fervoroso.[58]

---

[45] Cfr. Platone, *Rep.* 2.6, p. 363 C; Aristofonte (H. Diels, *Die Fragmente der Vorsokratiker*, 5ª ed., 58 E 3); Ateneo, 11.460 b. Anche nei versi citati sopra dell'inno omerico a Demetra, il re e la regina degli Inferi sono immaginati sul letto conviviale.

[46] Plutarco, *Quaest. Graecae* 36, p. 299 B (= E. Diehl, *Anth. lyr. Gr.* II 206).

[47] Nell'edizione teubneriana del 1935 (W. Nachstädt–W. Sieveking–J. B. Titchener) la lezione unanime dei codici ἥρω Διόνυσε è sostituita, a torto, da ἥρ', ὦ Διόνυσε, proposto dal Cook.

[48] F. Cumont, in *AJA* 37 (1933) 237-239.

[49] Cfr. ID., *op.cit.* 239.

[50] K. Kerényi, in *Saeculum* 7 (1956) 382 ("Dionysos war unter der Götter der Heros"); A. Brelich, *Gli eroi greci* (Roma 1958) 368.

[51] αὐξίτης, in Arcadia (Pausania 8.26.1); δενδρίτης (Plutarco, *Quaest. Conv.* 5.3.1 p. 675 F); ἔνδενδρος, in Beozia (Esichio, s.v. ἔνδενδρος); ἀνθιστήρ, a Tera (*IG* XII 3, 329); ἀνθεύς, a Patrasso (Pausania 7.26.6); ἄνθιος, a Flia nell'Attica (Pausania 1.31.4).

[52] Per i Χόες, v. sopra.

E' dunque perfettamente logico che a Dioniso, antichissimo *Heros*, signore della fecondità e del mondo sotterraneo, venga applicato il motivo del "banchetto eroico," ed è altrettanto logico che il medesimo schema si estenda anche alle figure della cerchia dionisiaca.

Bryaktes (e qui torno al rilievo di Venezia da cui sono partita) era una di queste figure: forse non un vero e proprio dèmone del corteo dionisiaco (gliene mancano gli attributi), ma piuttosto uno *Heros* strettamente affine a Dioniso.[59] Il principale suo interesse consiste, senza dubbio, nel concetto di vita esuberante e gioiosa rivelato dal suo stesso nome Βρυάκτης; perché si tratta proprio del medesimo concetto che dette origine all'antichissima figura di *Heros*.

ISTITUTO DI EPIGRAFIA E ANTICHITÀ GRECHE E ROMANE, UNIVERSITÀ DI ROMA

---

[53] Cfr. H. Metzger, in *BCH* 68-69 (1944-45) 298-304, fig. 1, tav. XXV (v. anche pp. 310-313). Per Dioniso nume della vegetazione, cfr. anche un bronzetto pompeiano, pubblicato recentemente da O. Elia, in *BdA* (1961) 3-5, figg. 5-6; il quale però non rappresenta, a mio giudizio, l'emersione del dio dalla terra (così pensa la Elia), ma è semplicemente una *applique* di carattere decorativo.

[54] Plutarco, *Quaest. Graecae* 12, p. 293 C-D. L'*anodos* di Semele si celebrava anche altrove: a Lerna (Pausania 2.37.5), a Trezene (ID. 2.31.2), a Samo (Iofonte, nello scolio ad Aristofane, *Ran.* 330), e nella stessa Atene (Pindaro, fr. 75; cfr. scolio ad Aristofane, *Ran.* 479). Cfr. M. P. Nilsson, *Geschichte der Griechischen Religion* I^{2} (München 1955) 599.

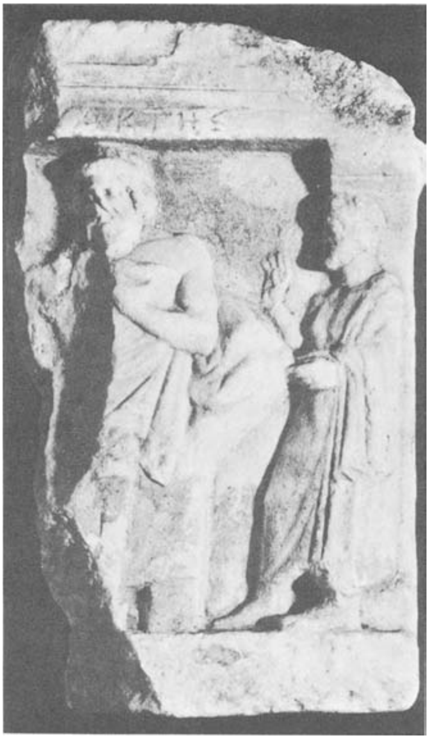
[55] Eraclito, fr. 15 (presso Clemente Alessandrino, *Protr.* 2.34.4): . . . *ὡυτὸς δὲ Ἀΐδης καὶ Διόνυσος, ὅτεῳ μαίνονται καὶ ληναΐζουσιν* (cfr. ed. R. Walzer [Firenze 1939] 57 s.; H. Metzger, *op.cit.* 314). Per le ragioni addotte sopra e per altre che subito addurrò, mi sembra ingiustificata l'affermazione di alcuni studiosi che l'identità stabilita da Eraclito fra Dioniso e Ade dipenda soltanto da una speculazione filosofica di questo pensatore (così M. P. Nilsson, *Griechische Feste* [Leipzig 1906] 287; e, più recentemente, K. Reich, in *Hermes* 80 [1952] 105-109).

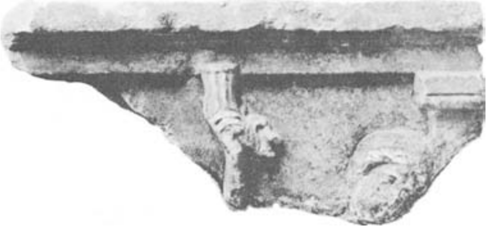
[56] *Euripide*, fr. 912.

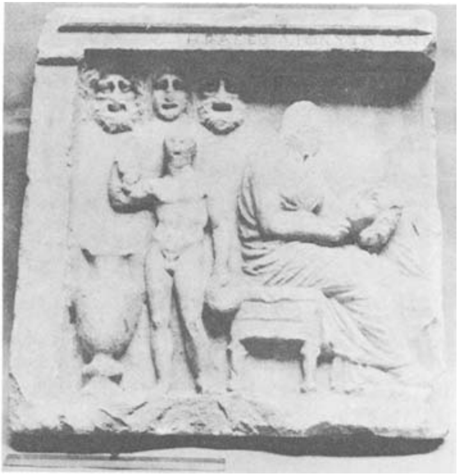
[57] E' molto interessante, a questo proposito, una *kylix* attica a figure rosse conservata nel Museo britannico (L. R. Farnell, *Cults of the Greek States* III [Oxford 1907] 225, tav. VIII *a*, a p. 226; J. D. Beazley, *Attische Vasenmaler* [Tübingen 1925] 425, n. 5; H. Metzger, *op.cit.* 318s.). Attribuita al "pittore di Codro" e databile circa la metà del V secolo av. Cr., questa *kylix* presenta varie coppie di numi a banchetto. Nel tondo interno sono effigiati Plutone (Πλούτων) e Persefone ([Φ]*ερρεφά*[*ττα*]) in uno schema analogo a quello dei "banchetti eroici." Ora, Plutone porta la mitra ed è coronato di edera; attributi, questi, che sono tipici di Dioniso e che dimostrano perciò lo stretto legame tra le due figure (Dioniso con Arianna è rappresentato sulla parete esterna del vaso). Si noti altresì che anche a Dioniso si offrivano certi dolci a forma di piramide (*πυραμίδες*), propri del culto funerario (cfr. E. Pfuhl, *Malerei und Zeichnung der Griechen* [München 1923] figg. 607, 801).

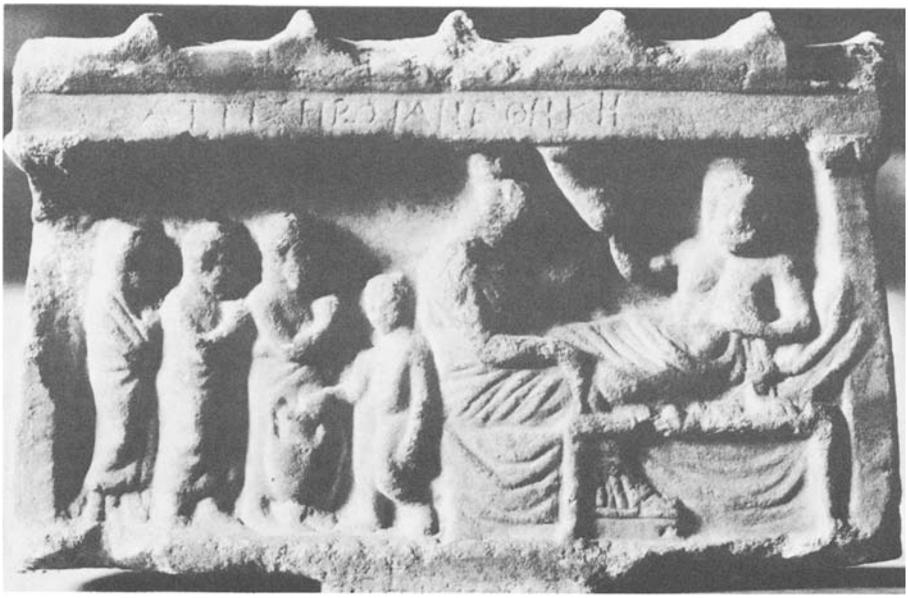
[58] Cfr. H. Metzger, *op.cit.* 325-328.

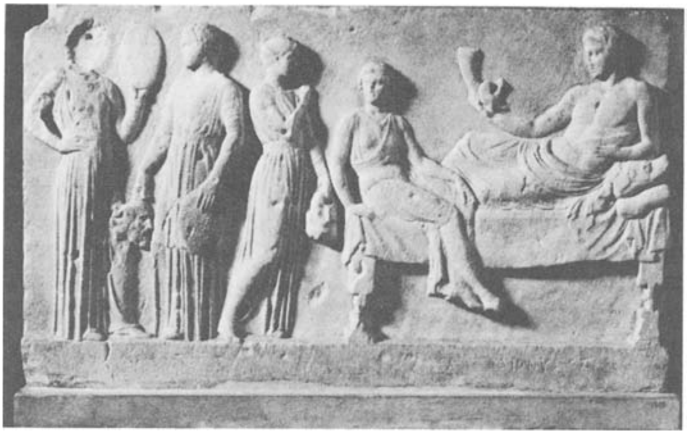
[59] Ho affermato (v. sopra) che la corona posata sulla testa di Bryaktes sembra essere di mirto. Questa interpretazione sarebbe confermata dall'essere il mirto una pianta sacra a Dioniso e, in genere, alle divinità del mondo infero (cfr. Iofonte, *loc.cit.*, alla nota 54, e il commento a questo scolio aristofaneo di V. de Marco, in *La Parola del Passato* 77 [1961] 87 s.).

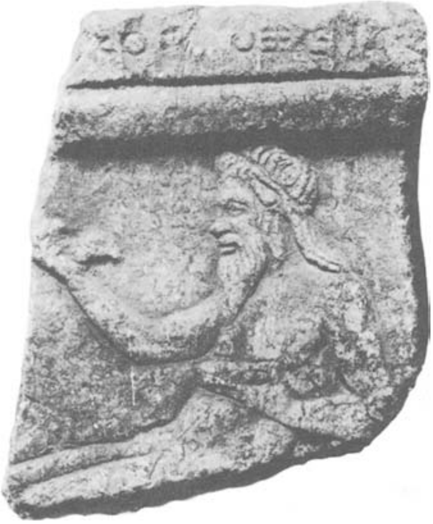


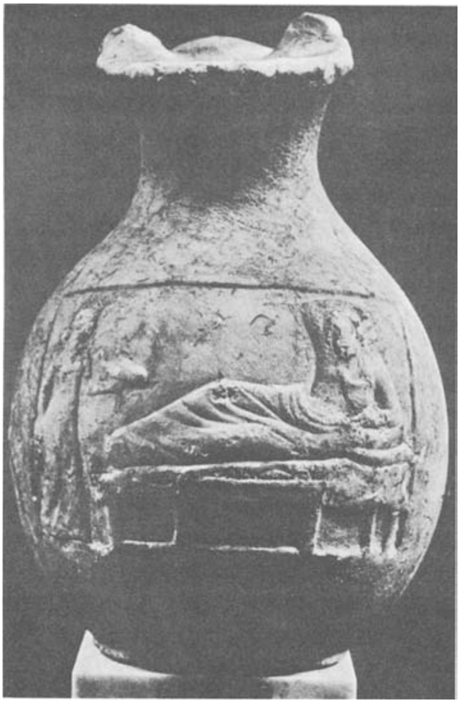


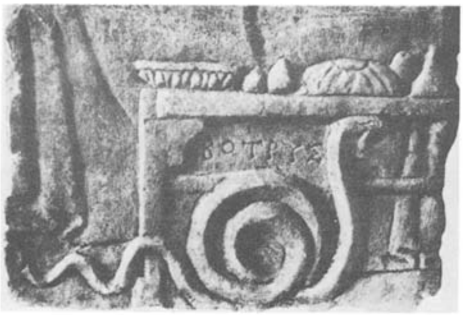











ΒΟΤΡΥΣ

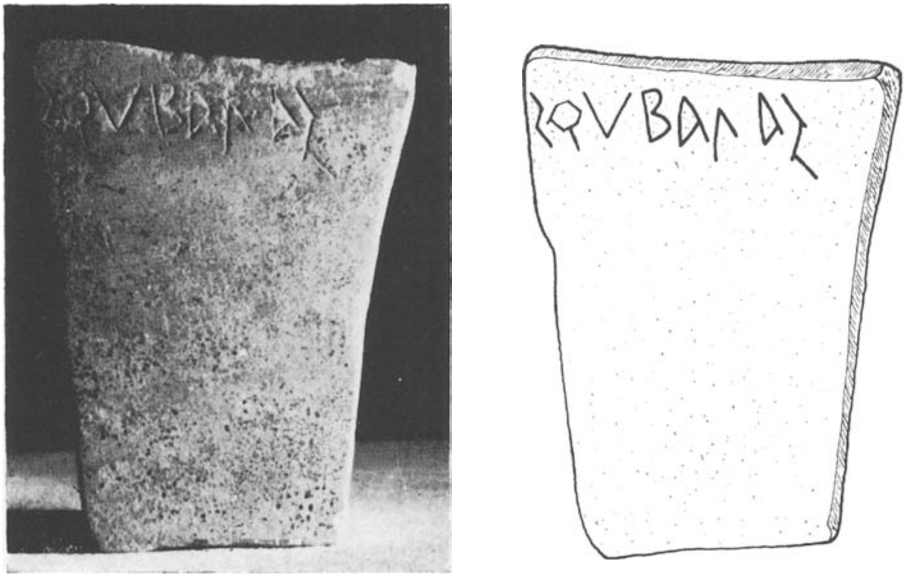
3

CIBELE IN UN'EPIGRAFE ARCAICA DI LOCRI EPIZEFIRÎ

Sono ormai passati molti anni da quando la Scuola Nazionale di Archeologia dell' Università di Roma iniziò a Locri Epizefirî – per impulso del compianto Gaspare Oliverio – una serie di campagne di scavo. Dopo la scomparsa dell' Oliverio, i lavori subirono un arresto e molte circostanze avverse fecero sì che non si potesse procedere alla pubblicazione del materiale rinvenuto. Ora, finalmente, si prevede non lontana la pubblicazione. Essa sarà curata dal prof. Giorgio Gullini e dalla dott. Elisa Caronna Lissi, che dell' Oliverio furono intelligenti collaboratori. Le non molte epigrafi restituite dagli scavi saranno illustrate da me.

Al numero di codeste epigrafi appartiene quella che qui mi accingo ad illustrare. Si tratta, forse, del pezzo più interessante; ed io sono lieta di anticiparne la trattazione nel volume dedicato a Günther Klaffenbach. Voglia il caro e fedele Amico sentire nelle mie pagine la rinnovata espressione della stima, della devozione e della gratitudine che da tanti anni mi legano a lui, ed accogliere il mio sincero augurio di ancor lunga e feconda attività.

L' epigrafe sulla quale richiamo l'attenzione comprende otto lettere incise in un coccio (fig.). Questo fu rinvenuto nel settembre del 1951, sotto le fondazioni



delle mura più antiche della città, presso una porta. Le mura appartengono al VI secolo av. Cr. e il materiale trovato insieme al nostro coccio (altri cocci di vasi, protocorinzî o – meglio – italici imitati dai protocorinzî) contribuisce a indicare come data più probabile la fine del VII secolo. A voler essere molto larghi, si potrà scendere fino all'inizio del VI secolo, ma sicuramente non dopo.

Il coccio presenta un impasto piuttosto fine ma nessuna traccia di decorazione. Esso è rotto da tutte le parti, alto cm. 7,3, largo cm. 5,5, con uno spessore di cm. 0,8–1. L'epigrafe, incisa in senso progressivo (a eccezione del *sigma*), è mutila a sinistra, certamente integra a destra. Essa sembra aver compreso una sola riga. Le lettere oscillano per altezza tra cm. 0,7 e cm. 1,3 (l'ultimo segno). La lettura è facile:

- -]ς ϙυβάλας.

Può darsi che si debba supplire τᾶ]ς; può darsi altresì che prima dell'eventuale τᾶ]ς manchi qualche cosa, per esempio *hιαρ̣όν*. Ma il semplice [τᾶ]ς ϙυβάλας sarebbe perfettamente ammissibile, come un genitivo di appartenenza.

I caratteri epigrafici s'inquadrano bene nell'alfabeto di Locri. L'unico elemento insolito è il *sigma* a tre tratti, mentre nelle altre iscrizioni di Locri finora note s'incontra di regola il *sigma* a quattro tratti. Ma questo particolare non ha grande peso. L'uso oscillante del *sigma* a tre e a quattro tratti si ritrova infatti in altri luoghi del mondo greco: per esempio nella Ionia asiatica, a Sparta, ed anche a Siracusa, dove l'alfabeto fu per l'appunto – come credo – importato da Locri Epizefirî.[1] Bisogna altresì pensare che il *sigma* a tre tratti, finora ignoto nella Locride Ozolia, ricorre – sia pure in tempi più recenti – nella Locride Opunzia.[2] Si noti poi – nella nostra epigrafe – la presenza del *koppa*, normale davanti al suono di *u*, e dello *ypsilon* già privo del tratto verticale (V). In complesso, i caratteri grafici convengono bene alla datazione che risulta dagli elementi archeologici: fine del VII o, al massimo, inizio del VI secolo av. Cr.

Il culto di Cibele a Locri era finora attestato soltanto da due epigrafi latine di età imperiale.[3] Con la nuova epigrafe greca risaliamo di un balzo ad un'epoca notevolmente arcaica; e in ciò appunto consiste l'importanza del nuovo documento. Esso è anzi, ch'io sappia, il primo ricordo esplicito che fino ad oggi si abbia del culto di Cibele non solo nel mondo greco d'Occidente, ma addirittura nel mondo greco in generale.

Ma come spiegare la presenza di questo culto, in età così antica, a Locri Epizefirî?

Cibele, dea largamente nota – da un certo momento in poi – per tutto il bacino del Mediterraneo, risale, com'è noto, ad una figura divina siro-anatolica: Kubaba.[4] In Siria questa figura ci appare già nella prima metà del secondo millennio av. Cr. Dalla Siria, dove fra altre città le tributava culto Ugarit, essa raggiunse Kargamis, caposaldo della potenza ittita sulle rive dell' Eufrate. Qui Kubaba salì ben presto ad una posizione preminente fra le divinità ittite e divenne patrona della città, tanto da essere chiamata « regina di Kargamis ».[1] L'importanza e il prestigio di Kargamis fecero poi sì che la dea diffondesse vittoriosamente il suo culto per la vasta regione anatolica. Tale diffusione sembra avere avuto inizio nel corso del IX secolo av. Cr. Speciale favore Kubaba incontrò nella Frigia, e soprattutto a Pessinunte, l'antica città situata alle falde del monte Dindymos. Da Pessinunte il tragitto era breve per giungere nella metropoli della Lidia, a Sardi, e da Sardi era facile il cammino verso le sponde del mar Egeo. Kubaba arrivò dunque al mare dei Greci, e trovò subito accoglienza nell'ambiente greco e specialmente in alcune città che i Greci di stirpe ionica avevano fondate sulla costa dell'Anatolia e nelle isole adiacenti. Questi Greci, a loro volta, ne propagarono il culto verso l'Occidente.[2]

---

[1] Cfr. M. Guarducci, Epigrafia greca, 1, Roma 1967, 339 sg. [2] Id., op. cit., 298.

[3] *CIL* X 24, 8339 d. Si tratta di due epigrafi sepolcrali poste rispettivamente a due adepti di Cibele dal collegio dei cannofori.

[4] Per l'origine e la diffusione del culto di Kubaba in Asia Minore, cfr. E. Laroche, in: Éléments orientaux dans la religion grecque ancienne (Colloque de Strasbourg 22–24 mai 1958), Presses universitaires de France, Paris 1960, 113–128; A. Dupont-Sommer, Comptes rendus Acad. Inscr. 1961, 19–23. L. Deroy, Minos 2, 1952, 34–56, sostiene la tesi – assai discutibile – di una origine cretese della dea.

Come antiche sedi del culto di Cibele in Anatolia si conoscono Focea, Smirne, Clazomene, Mileto, Chio. A questi nomi si può probabilmente aggiungere, come si vedrà, anche quello di Colofone. Si conoscono altresì Cizico, le eoliche Kyme e Myrina, la dorica Rodi. Si tratta, in complesso, della Ionia asiatica e delle sue adiacenze. Da questa zona il culto si diffuse ad altre isole dell'Egeo (Amorgo, Samo, Taso), alla Grecia continentale, alle città greche del più lontano Occidente fino alle sponde meridionali della Gallia, come dimostra la sua presenza nella colonia focea di Massalia.

Nel diffondere il culto della dea, i Greci ne proferirono il nome in maniera oscillante, fra Kubaba e Kubala, dando così luogo alle forme *Κυβήβη*, *Κυβήλη*. *Κυβέλη*, *Κυβήλις*, *Κυβέλα*. Per quanto riguarda la seconda sillaba, il suono di *e* è un evidente apporto del dialetto ionico. Per quanto invece riguarda la terza sillaba, bisogna rilevare che la variante *Κυβέλα* è quella attestata da Pindaro,[3] e che perciò lo -*α* finale è ben giustificabile come fenomeno di dorismo rispetto alla terminazione ionica in -*η*. Ora, il nuovo documento di Locri offre per la prima volta la forma *ϙυβάλα*, sulla quale in séguito dovrò soffermarmi.

Bisogna osservare poi che i Greci dell'Anatolia fissarono meglio i caratteri del culto e della iconografia di Cibele e che in séguito, man mano che il culto si propagava, fusero o confusero la dea con altre divinità. Sta di fatto che nell' epoca ellenistico-romana Cibele ci appare come una dea multiforme, rivelando dove più dove meno chiaramente un aspetto sincretistico.

Si suole affermare che i Greci conobbero Cibele, o meglio Kubaba, non prima del VI secolo av. Cr.[4] Ora però il coccio iscritto di Locri, databile, come si è visto, alla fine del VII o – al massimo – all'inizio del VI secolo av. Cr., costringe a mutare opinione. Se già in quell'età il culto di Cibele era noto sulle sponde dell'Italia meridionale, è necessario ammettere che nel mondo greco orientale esso lo fosse almeno nel VII secolo. Da quanto in séguito dirò, risulterà anzi che già nella prima metà di questo secolo Cibele era probabilmente venerata a Colofone.

---

[1] E. Laroche, op. cit., 120.

[2] Per la diffusione del culto di Cibele nel mondo greco, cfr. E. Will, in: Éléments orientaux cit., 95–111; F. Salviat, Bulletin de Correspondance Hellénique 88, 1964, 239–251. L'ampia bibliografia anteriore è citata in questi scritti. Un *Corpus cultus Cybelae Attidisque* è in preparazione per cura di J. Vermaseren.

[3] V. sotto, p. 136.

[4] Cfr., per tutti, E. Laroche, op. cit., 113: «Les plus anciens témoignages relatifs à la personne de Cybèle et à son culte ne remontent guère au delà du VIe siècle».

Ma per quale via giunse a Locri la dea frigia?

Non si può certamente pensare ch'essa vi pervenisse dalla Grecia continentale per il tramite dei colonizzatori locresi. Quando Locri venne fondata, poco dopo il 680 av. Cr., i Locresi della madrepatria non conoscevano ancora Cibele. Nella Grecia continentale la dea giunse infatti, a quanto sembra, soltanto nella seconda metà del VI secolo. Una delle sue prime apparizioni si verificò a Delfi, dove i Sifnî, che già avevano ricevuto la dea dalla Ionia asiatica, vollero rappresentarla – intorno al 530 av. Cr. – nel fregio del tesoro da essi edificato entro il santuario apollineo. In Atene Cibele cominciò a ricevere culto tra la fine del VI e l'inizio del V secolo. Si noti altresì che ai tempi della fondazione di Locri Cibele sembra essere stata del tutto ignota alla Beozia, cioè ad una regione confinante con la Locride e legata ad essa da stretti legami. Ciò, almeno, risulta dal fatto che Esiodo, il poeta beotico del VII secolo, non fa il minimo accenno a Cibele. La dea frigia è, sì, ricordata dal beotico Pìndaro;[1] ma con Pìndaro siamo in età notevolmente più tarda, quando Cibele aveva già cominciato a diffondersi per la Grecia continentale. E non si può neanche escludere che, come pensano alcuni studiosi, Pìndaro abbia incontrato Cibele fuori della Beozia e precisamente in Sicilia:[2] ciò che avrebbe, come fra poco spiegherò, la sua importanza.

E' dunque preferibile pensare ad un'altra via per la quale Cibele possa essere giunta, nella seconda metà del VII secolo, a Locri Epizefirî. E qui si presenta subito come assai probabile, anzi quasi necessaria, la ipotesi ch'essa vi sia pervenuta direttamente dall'ambiente ionico dell'Asia Minore.

Il suolo dell'antica Locri è ben lontano dall'essere tutto sistematicamente esplorato. Ad ogni modo v'è, a giudicare dagli scavi finora eseguiti, qualche indizio che ci riporta all'ambiente ionico dell'Anatolia. Così, gli scavi del «Persephoneion» rimisero in luce un grande numero di statuine del VI secolo av. Cr., che hanno permesso a Claudio Sestieri di risalire a uno *xoanon* primitivo di carattere ionico databile alla seconda metà del VII secolo.[3]

Ma chi furono i portatori di questi elementi di ionicità, e quindi anche del culto di Cibele a Locri?

Una città ionica dell'Asia Minore che fin da tempi molto antichi si dette a lunghi e ardimentosi viaggi verso l'Occidente fu, com'è noto, Focea; e i Focei

---

[1] Pindarus, *Pyth.* III 78; fr. 80, 95, 96 (Schroeder). Nel fr. 80 la dea è chiamata esplicitamente *Κυβέλα*, negli altri luoghi *Μάτηρ*.

[2] Tale è l'opinione di E. Will, op. cit., 99; il quale fa notare che la terza Pitica, composta circa il 475, è dedicata a Hieron tiranno di Siracusa, cioè di una città in cui si trova in età piuttosto antica il culto di Cibele. Per Cibele a Siracusa, v. p. 138, nota 3.

[3] P. C. Sestieri, Le Arti 1938–1939, 494–497, tavv. 147–148.

– noi lo sappiamo – conobbero veramente il culto di Cibele e lo diffusero nelle plaghe del Mediterraneo occidentale. A Massalia, ad esempio, e a Velia, celebri colonie focee, sono venuti in luce rilievi che mostrano la tipica immagine di Cibele seduta dentro il suo *naiskos*.[1] Ma nessun elemento foceo (per esempio, il caratteristico bucchero grigio) si conosce finora a Locri. D'altra parte, la datazione del coccetto di Locri (fine del VII o, al massimo, inizio del VI secolo) non s'accorda troppo bene con la cronologia delle due suddette fondazioni focee. Massalia infatti sembra non possa raggiungere il VII secolo e Velia è ancora più recente: del 540 circa av. Cr., posteriore cioè al 546, anno in cui la conquista delle città dell' Anatolia da parte dei Persiani determinò l'esodo di moltissimi Ioni verso l'Occidente.

Tutto considerato, sembra dunque che – allo stato attuale degli studi – non vi siano, per l'ipotesi di Focea, molte probabilità. Assai più convincente è, a mio giudizio, un'altra ipotesi: che cioè il culto di Cibele sia stato importato a Locri con la mediazione di Siri.

Siri fu, come tutti sanno, un fiorentissimo centro ionico situato sulla medesima costa della Magna Grecia su cui si trova Locri. Una tradizione molto attendibile vuole che fondatori dell'antica città siano stati i Colofonî, esuli dalla loro patria dopo la sua conquista da parte dei Lidî (circa 685–670 av. Cr.).[2] Nulla impedisce di credere che il culto di Cibele, avendo già raggiunto la costa ionica dell'Asia Minore, sia stato accolto anche da Colofone e che i Colofonî lo abbiano portato con sé nella loro colonia italica. Altrettanto possibile è che da Siri il culto sia passato a Locri. Questa ipotesi si accorda anzi benissimo con l'età del nostro coccio. Ammettendo infatti che il culto di Cibele sia stato importato a Siri nella prima metà del VII secolo av. Cr., ci sarebbe tutto il tempo per una sua propagazione a Locri prima che – sulla fine del VII o all'inizio del VI secolo – l'ignoto fedele di Locri offrisse alla dea il vaso cui appartiene il coccio iscritto. L'alta antichità del culto di Cibele a Locri sembra anzi trovare conferma nel nome della dea, quale esso ci appare sul coccio. Se infatti la terminazione -ας del genitivo ϙυβάλας può essere interpretata come un adattamento all'ambiente dorico di Locri, l'*alpha* della seconda sillaba, attestato qui per la prima volta nel mondo greco, ci riconduce – io credo – alla forma originaria del nome Kubaba.

La ipotesi che ho esposta trova forse conferma negli scavi recentemente eseguiti a Policoro, cioè in quello che non a torto viene considerato il luogo dell'antica Siri. Questi scavi, da cui è uscito un abbondante materiale arcaico di stile ionico, hanno infatti rimesso in luce un arcaico santuario di Demetra del quale fa parte una caratteristica area sacra: un'area in cui si trovano, l'uno accanto all'altro, numerosi *bothroi* contenenti i resti di singoli sacrifici

---

[1] Cfr. H. Möbius. Athenische Mitteilungen 41, 1916, 166, nota 2; E. Langlotz, Die kulturelle und künstlerische Hellenisierung der Küsten des Mittelmeers durch die Stadt Phokaia. Köln-Opladen 1966 (Arbeitsgemeinschaft für Forschung des Landes Nordrhein-Westfalen. Geisteswissenschaften, 130), 30–32.

[2] Per la data della fondazione di Siri, cfr. T. J. Dunbabin, The Western Greeks, Oxford 1948, 34; J. Bérard, in: Charites Langlotz, Bonn 1957, 220–222.

(ossa di animali, vasi, figurine fittili) e protetti in certi casi da una tegola.[1] Ora, un'area del tutto analoga si ritrova a Locri Epizefirî, nell'àmbito del santuario di un'altra divinità della natura feconda, cioè di Afrodite. Sono decine e decine di depositi, databili fra la metà del VI secolo av. Cr. e la metà del IV: alcuni più, altri meno abbondanti, protetti in certi casi da pietre, che ricordano le tegole dell'area di Policoro.[2] Poiché aree sacre di questo genere sembrano essere state tutt'altro che comuni (io, almeno, non ne conosco altri esempi), non sarebbe assurdo pensare che quell'uso caratteristico sia stato importato a Locri dalla non lontana Siri.[3]

Le indagini future permetteranno, forse, di precisare meglio l'origine del culto locrese di Cibele. Intanto è già qualche cosa che, grazie ad un piccolo coccio iscritto, si possa constatare la presenza della dea frigia in epoca notevolmente arcaica sulle coste italiche del mare Ionio.

---

[1] Cfr. B. Neutsch, Quaderni Urbinati di cultura classica 5, 1968, 187–234, tavv. 1–39. Del materiale ionico si parla a pp. 206–209, 219 sg., dei *bothroi* a p. 213. V. anche il rendiconto dello stesso Neutsch, Archäologischer Anzeiger 4, 1968, 769 sg., 781 sg., 792 sg.

[2] Questi *bothroi* dell'area di Afrodite saranno illustrati dalla dott. Elisa Caronna Lissi.

[3] E. Will, op. cit., 99, parlando del culto di Cibele a Siracusa e nella sua colonia di Akrai (cfr. H. Graillot, Le culte de Cybèle, mère des dieux à Rome et dans l'empire romain, Paris 1912, 36 sg.),ammette ch'esso dipenda da un «rayonnement de l'Ionie». Sapendo ora che il culto della dea fiorì in epoca molto antica a Locri Epizefirî e considerando gli stretti legami che unirono Locri a Siracusa, c'è da chiedersi se nella diffusione di Cibele in quest'ultima città Locri non abbia per caso avuto la sua influenza. Nel IV secolo av. Cr., una delle laminette auree «orfiche» rinvenute presso Turî (A. Olivieri, Lamellae aureae Orphicae, Bonn 1915, 22 sg., d 1; H. Diels, Fragmente der Vorsokratiker, 1, Berlin 1951, B n. 21) contiene l'espressione *Κυβελεία Κόϱϱα*. Il nome di Cibele si è dunque trasformato in un epiteto di Cora. Questa comparsa di Cibele sembra però, a mio giudizio, non tanto il residuo di un antichissimo culto di Cibele quanto il prodotto della nota intrusione di Cibele nei culti eleusinî.

4

L'EPIGRAMMA GRECO DEL BAMBINO EUTYCHES AD ALBANO LAZIALE(*)

Nel 1935 fu rinvenuta ad Albano Laziale, fra i ruderi di un ninfeo appartenente alla villa di Domiziano e poi trasformato nella chiesa di Santa Maria della Rotonda, una importante stele marmorea iscritta in greco e in latino e ornata di un rilievo singolarissimo (Tav. I). Questo bel monumento è stato più volte oggetto di esame da parte degli studiosi. Esso fu pubblicato per la prima volta nel 1943 per opera di uno studioso locale, don Alberto Galieti(1); dopo di che altri vi fermarono l'attenzione: Josef Keil(2), Franz Cumont(3), William Seston(4), Pierre Boyancé(5), Werner Peek(6). Le varie pubblicazioni vennero scandite dai commenti dei Coniugi Robert, in quattro puntate del *Bulletin épigraphique*: 1943, 1944, 1950, 1954(7). Da quindici anni però la stele di Albano sembra essere caduta nell'oblìo, salvo qualche sporadica citazione(8).

Recentemente ho avuto l'occasione di riprenderla in esame io stessa per un altro lavoro(9). Ma l'interesse ch'essa ha suscitato in me, mi ha indotta ad approfondirne ulteriormente lo studio e a pubblicare i risultati delle mie ricerche nei *Rendiconti* della nostra Accademia.

La stele è rimasta sul posto, nel piccolo *Antiquarium* sistemato nella sacrestia della chiesa di Santa Maria della Rotonda. Qui l'ho riveduta e studiata con comodo(10). Non sarà inutile ricordare che il marmo, rotto in quattro

---

(*) Presentata nella seduta del 13 giugno 1970.

(1) A. GALIETI, in «Röm. Mitt.», *58* (1943), pp. 70–75, tav. 3.

(2) J. KEIL, in «Österr. Jahresh.», *35* (1943), p. 26 (Beiblatt).

(3) F. CUMONT, *Lux perpetua*, Paris (1949), p. 297 e tav. II.

(4) W. SESTON, in *Hommages à Joseph Bidez et à Franz Cumont*, Bruxelles 1949, pp. 313–322, tav. XXVI.

(5) P. BOYANCÉ, in «Rev. Ét. Anc.», *54* (1952), pp. 283–289.

(6) W. PEEK, *Griechische Vers - Inschriften*, I, Berlin 1955, n. 861.

(7) J. e L. ROBERT, in «Rev. Ét. Gr.», *56* (1943), p. 347 (= *Bull. épigr.*, n. 83); *57* (1944), p. 241 (= *Bull. épigr.*, n. 206 a); *63* (1950), p. 217 (= *Bull. épigr.*, n. 236); *67* (1954), pp. 190–192 (= *Bull. épigr.*, n. 286). L'edizione di W. Peek, di un anno posteriore, non rientra nell'elenco di questi commenti.

(8) Per esempio, B. M. FELLETTI MAJ, in «Rivista dell'Ist. Naz. d'arch. e storia dell'arte», 2 N. S., 1953, p. 65.

(9) M. GUARDUCCI, in «Rend. Pont. Acc.», *42* (1969–1970), pp. 240–242.

(10) Debbo viva gratitudine alle mie allieve residenti ad Albano, Ida Lucidi e Stefania Modugno, le quali, oltre a facilitarmi la visita al suddetto *Antiquarium*, mi hanno procurato le fotografie che illustrano queste pagine, fotografie eseguite da Ernesto Lucidi.

pezzi e mutilo a sinistra e in basso, misura cm. 73,5 di altezza, cm. 37 di larghezza massima e cm. 16,5 di spessore. La faccia anteriore presenta – nella sua parte inferiore – un'epigrafe costituita di un epigramma greco di sei distici seguìto da una dedica in latino. L'epigramma si riferisce al piccolo defunto, il bambino Eutyches; la dedica ricorda l'omonimo padre del bambino, che offre il monumento a suo figlio. Le due facce laterali della stele contenevano la traduzione latina, probabilmente in prosa, dell'epigramma greco. La faccia di sinistra, oggi perduta, doveva contenere la traduzione dei primi tre distici; la faccia di destra, conservata in parte, presenta ciò che resta della traduzione degli ultimi tre.

La faccia anteriore della stele è ornata, al di sopra dell'epigrafe, da un caratteristico rilievo (Tav. II). In un frontone arcuato, fra due lesene dai capitelli corinzî sui quali si appoggia incurvandosi un velo che raffigura la volta celeste, galoppa un piccolo cavaliere. Il cavallo, con le zampe anteriori alzate, è in moto verso destra(11). Il bambino che lo inforca è vestito di una clàmide svolazzante fissata da una fibula sulla spalla sinistra, porta la *bulla* al collo e una stella a sette raggi sulla testa. Il suo braccio sinistro è invisibile, nascosto dalla testa del cavallo; il braccio destro invece si presenta alzato, ma purtroppo è mutilo un poco al di sopra del gomito. Oltre la stella sulla testa del bambino, un altro particolare di grande interesse è una figura di aquila in volo che regge rispettivamente col rostro e con le zampe le due redini del cavallo, dimostrando di volerne aiutare l'ascesa verso il cielo.

Quanto all'età della stele, sia i caratteri epigrafici sia lo stile del rilievo sembrano riportarci al III secolo d. Cr., e probabilmente intorno alla metà di esso.

Riproduco ora l'epigrafe della faccia anteriore, prendendo come base l'ultima trascrizione, quella del Peek, ma introducendo in essa alcune varianti suggeritemi dal recente esame dell'originale (Tav. III):

Εὐτυχὴς Εὐτυχέους ἔτι νήπιος οὐρανὸν ἦλθεν,
 οὐ κακὸν οὐδὲ ἀγαθὸν γνούς, βίος ὅττι φέρει.
[ἔ]ζησεν δύ' ἔτη, μῆνας δύο ἤμασι πέντε
 ἧττον. ἰδού, στήλλη ταῦτα γραφεῖσα λέγει·
5 [μηκ]έτι κλαῖε, πάτερ γλυκερώτατε, μῃδ' ἔτι λυπο[ῦ]
 [οἶ]κτρόν, ἐνὶ στέρνοις πένθος ἄλαστον ἔχων.
[οὐ γ]ὰρ ὑποχθόνιος κατὰ γῆς 'Αίδης με κέκευθε,
 [ἀ]λλὰ Διὸς πάρεδρος ἀετὸς ἥρπασέ με
[– –]. ω ὁμοῦ καὶ δᾳδὶ γεγηθότα, ἔνθα σύνεδρος
10 Φωσφόρῳ ἠδὲ καλῷ Ἑσπέρῳ ὄφρα πέλω.
[τοὔν]εκα καλλείψας τάδε δάκρυα θῦε, πάτερ, μοι·
 [ἀσ]τέρα γάρ μ' ἐσορᾷς ἵππῳ ἐφεζόμενον.

---

(11) Sulle due zampe anteriori del cavallo si vedono due fori, probabilmente causati dall'inserzione in quei due punti di pezzi aggiunti oggi scomparsi.

[E]utyches Aug(usti) lib(ertus) filio
[du]lcissimo fecit.

« Eutyches figlio di Eutyches ancora bambino giunse al cielo, ignorando male e bene, ciò che porta la vita. Visse due anni e due mesi, meno cinque giorni. Ecco, la stele iscritta lo dice. Non piangere più, padre dolcissimo, e non dolerti più, avendo nel petto un affanno insopportabile. Non mi tiene infatti nascosto sotterra Ade infero, ma l'aquila compagna di Zeus mi rapì, lieto del... e insieme del cero, affinché divenissi compagno a Phosphoros e ad Hesperos leggiadro. Perciò, lasciate queste lacrime, sacrifica, o padre, a me; tu mi vedi infatti come stella seduto a cavallo ».

« Eutyches, liberto di Augusto, fece al dolcissimo figlio ».

La mia revisione dell'epigrafe ha portato qualche novità nella lettura dei vv. 1, 5, 9, 11, 12.

v. 1. Il nome del bambino è Εὐτυχής, identico a quello di suo padre. Nella prima edizione dell'epigrafe, il Galieti aveva dato ΕΥΤΥΧΕϹ nella trascrizione tipografica in lettere capitali ed Εὔτυχ[ο]ς nella trascrizione in corsive, donde il piccolo defunto venne ribattezzato Eutychos da tutti gli altri studiosi, meno che dal Keil.

v. 5. Tutti i precedenti studiosi dànno [μηκέ]τι. Ma l'*epsilon* è ben visibile.

v. 9. All'inizio del verso il Galieti restituì [πυρσ]ῷ̣, accettato in un primo momento dai Coniugi Robert (1943), poi dal Seston, e non escluso dal Boyancé. Il Keil propose invece [ἵππ]ω̣, accolto con entusiasmo dai Coniugi Robert e confermato dal Peek, che anzi credette di riconoscere (sulla fotografia) tracce del secondo *pi* ([ἵπ]π̣ω̣). La mia revisione della pietra esclude le presunte tracce di *pi* (Tav. IV): la superficie del marmo è intatta dove invece dovrebbe esserci un solco (il secondo tratto verticale di Π). Davanti ad ω si vedono soltanto i residui di due apici: uno in alto, l'altro in basso. Tornerò su questo punto, che è il fulcro dell'interpretazione.

v. 11. A [τοὔνε]κα (così il Peek) sostituisco – dopo la revisione – [τοὔν]εκα.

v. 12. Leggo [ἀσ]τέρα (del *tau* resta l'estremità inferiore).

Sul fianco destro della stele si trovava, come ho detto, la traduzione latina degli ultimi tre distici dell'epigramma. Di questo testo, mutilo al tempo della scoperta e poi ulteriormente deteriorato (oggi non molte lettere sono ancora visibili), Josef Keil, basandosi sull'apografo del Galieti, propose la seguente integrazione:

non enim a[ter Dis]
sub t[erra me]
absco[ndidit]
se(d) [aquila rapuit]
5 *m[e Iovis satelles]*
facẹ [gaudentem et]

simul ca[*ballo*]
hic u[*ti sodalis*]
Phospho[*ro essem*]
10 *Hesper*{*i*}*o*[*que pulchro*],
quam ob rem [*mihi, pater*],
[*l*]*acrimis* [*lita relictis*],
⟨*st*⟩*el*(*l*)*am en*[*im me vides equo*]
inside[*ntem*].

Dico subito che l'integrazione è accettabile, meno che alle ll. 6–7, sulle quali tornerò. Alla l. 12 il Peek, per un materiale errore, dette *liba* invece di *lita* con cui il Keil aveva correttamente tradotto il greco ϑῦε.

La struttura dell'epigramma greco è abbastanza chiara. Ai vv. 1–4 parla la stele affermando che il bambino Eutyches è salito al cielo e precisando l'età del piccolo defunto. Ai vv. 5–12 parla invece il bambino per consolare il padre e per esortarlo a sacrificare a lui, assunto in cielo dall'aquila di Zeus e divenuto compagno dei due astri Phosphoros ed Hesperos, astro egli stesso. E infatti il rilievo che sormonta l'epigramma ci mostra l'aquila nell'atto di guidare verso il cielo il bambino ormai divinizzato, che siede a cavallo con una stella sulla testa.

Nell'interpretare il rilievo, William Seston richiamò giustamente il mito di Ganimede rapito dall'aquila di Zeus, e, considerando la stella che brilla sulla testa del piccolo defunto, pensò ch'egli dovesse essere concepito come simile ai Dioscuri, divenuto Dioscuro egli stesso (12). Che Phosphoros ed Hesperos, gli astri luminosi del mattino e della sera, cominciassero, a un certo momento, a rappresentare i divini Gemelli è fuori di dubbio; che poi a Roma durante l'età imperiale i Dioscuri venissero effigiati anche nell'aspetto di giovani cavalieri, questo pure è certo. Inoltre, come ho recentemente rilevato nell'altro mio scritto, il verso del nostro epigramma [ἀσ]τέρα γάρ μ' ἐσορᾷς ἵππῳ ἐφεζόμενον presenta una stretta analogia col verso di un epigramma romano del tardo Impero ἑζομένους δ' ἵπποισιν ἰδών ecc., dove appunto si tratta dei Dioscuri (13). L'opinione del Seston è dunque perfettamente plausibile.

Meno plausibile è invece l'idea esposta dai Coniugi Robert nei riguardi dell'aquila. Stranamente infatti essi hanno affermato che dal rostro dell'uccello pende una frusta, tenuta per l'estremità superiore del manico (« . . . le manche rigide, dont le haut est tenu dans le bec de l'oiseau tandis que le bas disparaît derrière les naseaux du cheval, et la cordelette souple et sinueuse, ecc. » (14). L'idea dell'aquila con la frusta suggestionò poi anche il Boyancé (15). L'immagine (non si può negarlo) sarebbe piuttosto barocca.

---

(12) W. SESTON, *op. cit.*, pp. 318 sg.
(13) Ved. l'articolo citato alla nota 9, p. 242.
(14) J. e L. ROBERT, in « Rev. Ét. Gr. », *63* (1950), p. 217 (= *Bull. épigr.*, n. 236).
(15) P. BOYANCÉ, *op. cit.*, p. 284.

A parte l'inconsueto modo di reggere una frusta e la stranezza del manico che partirebbe proprio dal morso del cavallo, non si può fare al volenteroso cavallino di Eutyches il torto di credere ch'esso abbia bisogno di frustate per dirigersi verso il cielo. In realtà, la frusta non esiste. Esistono invece, com'è logico, due redini, delle quali l'una viene tirata dagli artigli dell'aquila, l'altra dal rostro. Fra il morso del cavallo e il rostro dell'uccello la briglia è naturalmente tirata (la sua rigidità dette ai Coniugi Robert la falsa impressione del manico di frusta), mentre al di là del becco essa fluttua libera nell'aria.

Il punto più discusso di tutto l'epigramma è, come ho detto, l'inizio del v. 9. L'editore dell'epigrafe, Alberto Galieti, seguìto dai Coniugi Robert (1943) e più tardi da William Seston, aveva integrato [πυρσ]ῷ. Secondo questa lettura, il bambino direbbe di essere stato rapito dall'aquila di Zeus « dopo aver goduto della fiaccola (πυρσός) e della torcia (δᾷς) », alludendo con ciò ai riti funerari svoltisi in suo onore. Ma poco dopo Josef Keil credette di dover supplire nell'epigrafe latina incisa sul fianco destro della stele *facẹ* [*gaudentem et*] / *simul ca*[*ballo*] (ll. 6 s.). Il supplemento *ca*[*ballo*] portò con sé il supplemento [ἵππ]ῳ all'inizio del v. 9 del testo greco, e indusse a pensare, per conseguenza, che δᾷς alludesse ad una ipotetica fiaccola che – nel rilievo – il bambino avrebbe agitata nella mano destra, oggi scomparsa causa la mutilazione della pietra. Il bambino insomma, lungi dal pensare al rito funerario che aveva accompagnato la sua sepoltura, descriverebbe la gioia della cavalcata celeste, che, alla luce della fiaccola ardente, lo porta nel regno degli immortali. Il v. 9 sarebbe perciò un commento al rilievo.

I Coniugi Robert si schierarono subito dalla parte del Keil, e rimproverarono più tardi al Seston di non aver tenuto conto della restituzione *facẹ* [*gaudentem et*] / *simul ca*[*ballo*], che era, a giudizio loro, la chiave per capire il v. 9 dell'epigramma (16).

Ma un paio di anni dopo sopraggiunse il bell'articolo di Pierre Boyancé (17). Intitolando il suo scritto *Funus acerbum*, il Boyancé si diffonde a parlare dei riti che distinguono i funerali degli immaturi, o, come dicevano i Greci, degli ἄωροι, e viene perciò anche all'epigramma di quell' ἄωρος che è il nostro Eutyches. Il Boyancé ricorda tre passi di Seneca dai quali risulta che la espressione *ad faces et cereos* (o *fax cereusque*) dev'essere considerata quasi una formula stereotipa per indicare i funerali dei morti anzi tempo, funerali che appunto si svolgevano alla luce delle fiaccole e dei ceri (18). Venendo poi, più particolarmente, al testo del nostro epigramma, il Boyancé critica l'integrazione del Keil. Anzitutto il termine *caballus* (per *equus*) è una parola prosaica, non priva di un lieve sapore comico; e poi, accettando il supplemento [ἵππ]ῳ all'inizio del v. 9, avremmo nel testo greco – osserva il Boyancé – la successione ἵππος – δᾷς, mentre nel testo latino la fiaccola precederebbe il cavallo (*fax* – *caballus*). In sostanza, egli propone d'integrare nel testo latino (ll. 5–7): *et... et*] / *facẹ* (*o faci*[*bus*]) *simul ga*[*udentem*]. Alla l. 7 la G sarebbe stata letta erroneamente come C, dando luogo all'erroneo *ca*[*ballo*], e nell'epigramma bisognerebbe intendere che il bambino « . . . se réjouit de. . . (ici, peut–être, πυρσῷ, en tous cas, rien ne suggère ἵππῳ) et de la torche »(19). Il poeta penserebbe al rito del *funus acerbum*, ma trasportando questo rito su di un piano irreale. La torcia degli ἄωροι (anche il Boyancé pensa che il rilievo rappresentasse il bambino con una torcia nella mano destra) assumerebbe qui un significato « céleste et astrale » e il bambino godrebbe di questa torcia nell'atto stesso in cui l'aquila lo rapisce (« . . .l'enfant se réjouit en même temps, *id est* en même temps que l'aigle l'enlève ») (20). In altri termini, il Boyancé ammette che l'avverbio ὁμοῦ non leghi i due sostantivi [– –]ῳ e δᾳδί ma si appoggi al participio γεγηθότα.

---

(16) J. e L. ROBERT, in « Rev. Ét. Gr. », *63* (1950), cit.

(17) P. BOYANCÉ, in « Rev. Ét. Anc. », *54* (1952), pp. 275-289.

(18) SENECA, *De brev. vitae*, 20, 5: *At mehercules istorum munera* (cioè di coloro che hanno vissuto spendendo il proprio tempo in cose vane) *tamquam minimum vixerint, ad faces et cereos ducenda sunt;* ID., *Epist. ad Lucil.*, 122, 10: *...qui ad faces et cereos vivunt*; ID., *De tranquill. animi*, 11, 7: *...totiens praeter limen immaturas exequias fax cereusque praecessit.* Cfr. SERVIUS, ad *Aen. 11*, 143. Per altre testimonianze in cui si ricordano solo *faces*, cfr. P. BOYANCÉ, *op. cit.*, pp. 277 sg.

In seguito all'articolo del Boyancé ripresero la parola i Coniugi Robert (21). Essi seguitano a difendere [ἵππ]ῳ, anche senza l'aiuto del *ca*[*ballo*] sul quale prima si appoggiavano, e al quale ora, dopo le osservazioni del Boyancé, sembrano rinunciare. Difendono ancora [ἵππ]ῳ perché a loro giudizio il rilievo stesso lo imporrebbe. Respingono perciò il [πυρσ]ῷ, ch'essi considerano un semplice « bouche–trou » ispirato da δᾳδί. Continuano poi a negare il riferimento ai riti sepolcrali e parlano sempre del bambino felice del suo cavallo e della sua torcia nella rapida ascesa verso il cielo.

A chi dare ragione?

A me pare che Pierre Boyancé, pur senza giungere alla soluzione del problema, vi si sia grandemente avvicinato. È giusta la sostituzione da lui proposta di *ga*[*udentem* a *ca*[*ballo*] nella l. 7 (sulla pietra si legge veramente una G e non una C); è giusto, come subito spiegherò, il suo rifiuto del supplemento [ἵππ]ῳ nel v. 9 dell'epigramma; ma soprattutto è meritorio il suo ricordo dei passi di Seneca, dai quali risulta che la *fax* e il *cereus* costituivano un binomio inscindibile nei funerali degli immaturi.

Ho già rilevato che il supplemento [ἵππ]ῳ non si adatta ai resti dell'epigrafe. Davanti ad ω si vedono due apici, che potrebbero invece suggerire il *sigma* (C) di [πυρ]σ̣ῷ, riproducendo l'integrazione già proposta dal primo editore. Ma a favore di [πυρ]σ̣ῷ si aggiunge un'altra e, a mio giudizio, significativa circostanza. Sulla faccia destra della stele c'è, come si sa, la traduzione latina degli ultimi sei versi. Si noti ora – ciò che fino ad oggi non era stato rilevato – che dei versi greci 7, 8, 10, 11, 12 (lasciamo in sospeso il discusso inizio del v. 9) *tutti* gli inizi occupano – nella traduzione – un inizio di riga:

---

(19) P. Boyancé, *op. cit.*, p. 285.

(20) Id., *loc. cit.*

(21) J. e L. Robert, in « Rev. Ét. Gr. », 67 (1954), pp. 190–192 (= *Bull. épigr.*, n. 286).

7 : [οὐ γὰρ] – *non enim* (1)
8 : [ἀ]λλὰ – *se⟨d⟩* (4)
10 : Φωσφόρῳ – *Phospho*[*ro* (9)
11 : [τοὕνε]κα – *quam ob rem* (11)
12 : [ἀστ]έρα – *⟨st⟩el(l)am* (13)

Sarebbe un caso stranissimo se proprio l'inizio del v. 9 derogasse dalla norma. Ne consegue che il molto discusso [– –]ῷ corrisponde a *facę*. Non si vede allora quale integrazione si potrebbe escogitare se non appunto [πυρ]σ̣ῷ. La parola δᾳδί veniva perciò tradotta da un'altra parola espressa successivamente (*facę* [altra parola in ablativo] / *simul ga*[*udentem*]). Tutto, così, va sintatticamente a posto: ὁμοῦ e, rispettivamente, *simul* legano i due sostantivi, e non c'è alcun bisogno di appoggiare i due avverbi rispettivamente a γεγηθότα e a *ga*[*udentem*]. Il bambino dice di essere stato rapito dall'aquila mentre godeva (o dopo aver goduto) del πυρσός e della δᾷς. Con ciò cade la spiegazione del Keil e dei Coniugi Robert e si rafforza invece l'idea del Galieti, poi condivisa dal Seston e dal Boyancé, che ci sia qui un'allusione alle cerimonie funebri svoltesi in onore del piccolo morto.

Ma occorre spiegare meglio i due termini πυρσός e δᾷς. Accertata la presenza del termine πυρσός, è necessario ammettere ch'esso non sia un « bouche–trou » come pensarono i Coniugi Robert, ma abbia un significato suo diverso da quello di δᾷς. E qui non si può non pensare ai passi di Seneca relativi ai funerali degli immaturi. *Faces et cerei* (o *fax cereusque*) sono abituali ornamenti di quelle esequie, così che i due termini accostati dànno luogo ad una specie di formula. C'è da chiedersi, allora, se per caso πυρσός e δᾷς non corrispondano proprio a *fax* e a *cereus*. Il termine πυρσός ha certamente il valore di *fax* e δᾷς può anche assumere – mi sembra – quello di *cereus*. Il *cereus* è infatti, in sostanza, una fiaccola rivestita di cera, cioè una *fax cerea* o, in greco, una δᾷς κηρίνη. Ciò è confermato dall'espressione greca λαμπὰς κηροχίτων attestata dal poeta Antipatros nell'*Antologia Palatina*(22); dove λαμπάς equivale ovviamente a δᾷς. Cosicché nella traduzione incisa sulla faccia destra della stele si potrebbe supplire, alle ll. 6 s., *facę* [*cereoque*] / *simul ga*[*udentem*]. Il poeta dell'epigramma, un Greco abitante in Italia, rese evidentemente in greco una formula latina.

Il senso è dunque che l'aquila ha rapito il bambino mentre egli godeva (o aveva goduto) della fiaccola e del cero, ossia degli onori che i superstiti, e in particolare suo padre, gli avevano resi in occasione dei funerali. I Coniugi Robert trovano strano che il bambino goda dei propri funerali. Essi non pensano però che l'epigramma vuole esprimere non tanto i sentimenti del bambino quanto quelli dei parenti, e in particolare del padre, che ne hanno curato la sepoltura. Se infatti ci si mette da questo punto di vista, è perfettamente logico che il poeta dell'epigramma abbia voluto manifestare a nome dei superstiti il gradimento del bambino per il bel funerale che amorosamente gli è stato apprestato. Né mancano – negli epigrammi sepolcrali – analoghi esempi di questo motivo (23).

---

(22) *Anth. Pal.*, 6, 249.

Il cavallo pertanto scompare dal v. 9. Ed è giusto che sia così: esso infatti deve fare la sua prima ed unica ed efficace apparizione soltanto nell'ultimo verso, quale simbolo della divinità che il bambino assunto in cielo ha ormai conseguita.

Ci si può chiedere infine che cosa il piccolo defunto reggesse nella mano destra, oggi perduta. La posizione del braccio nella parte conservata ci assicura che difficilmente si sarà trattato di una torcia, che del resto non compare mai nella mano di figure a cavallo nei rilievi sepolcrali. Non si può escludere che la mano non reggesse nulla ma fosse semplicemente alzata in un gesto, forse rituale, che altri monumenti ci attestano (24).

---

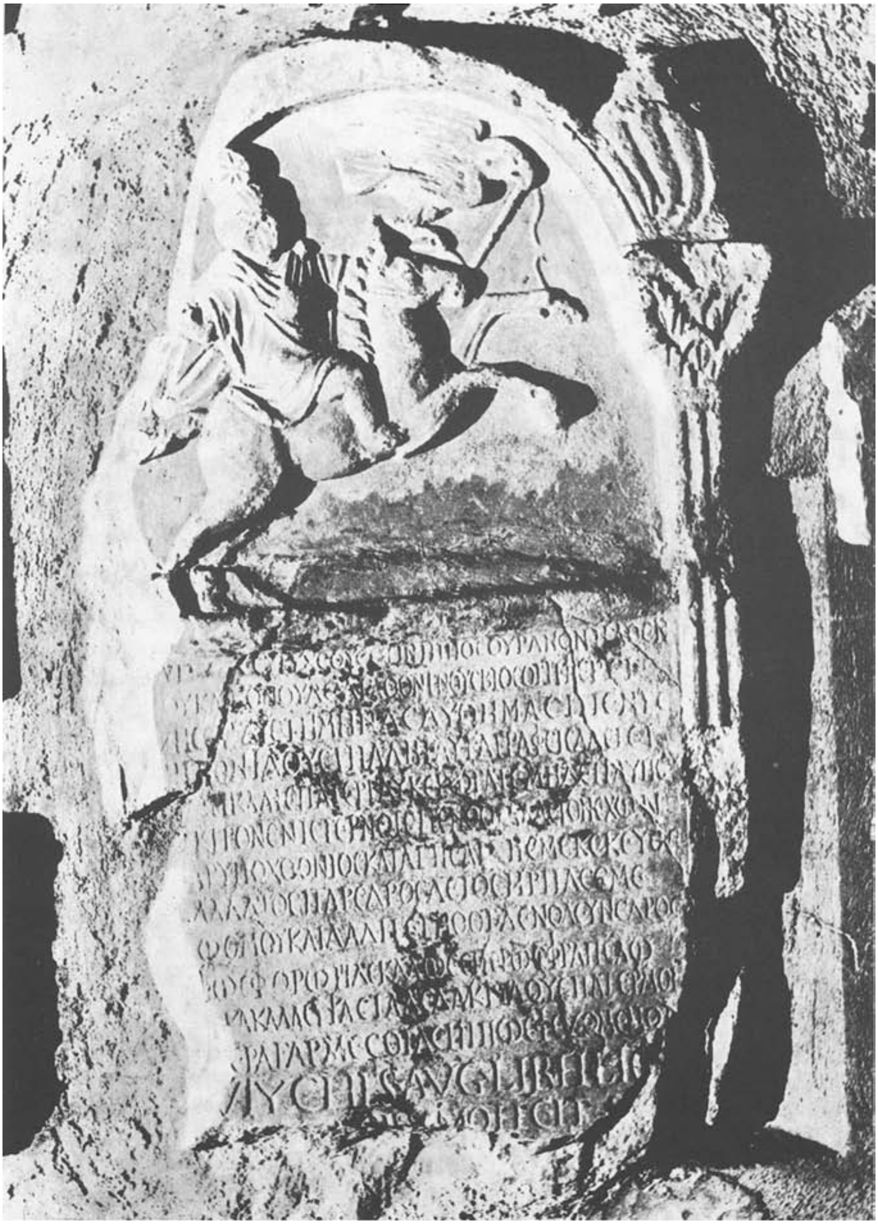
(23) Cfr. *IG*, XIV 1595, ll. 11–13: καὶ προχοαῖς χαίρω ταῖς ἀπ' [ἐ]μῶν ἑτάρων (Roma); *CIL*, VIII 369 (= 11549), vv. 2 sg.: *et sum post obitum felix cui cari sodales | hoc titulo fixerunt nomen aeternum* (Hidra), dove *felix* è, nello stesso tempo, anche nome proprio (*Felix*).

(24) Un atteggiamento analogo ha la nota statuetta in marmo ed alabastro, oggi conservata nel Museo Nazionale Romano, che rappresenta un bambino eroizzato a cavallo ed è – per età – molto vicina al nostro rilievo (cfr. B. M. FELLETTI MAJ, *Museo Nazionale Romano. I ritratti*, Roma 1953, pp. 149 sg., n. 298).

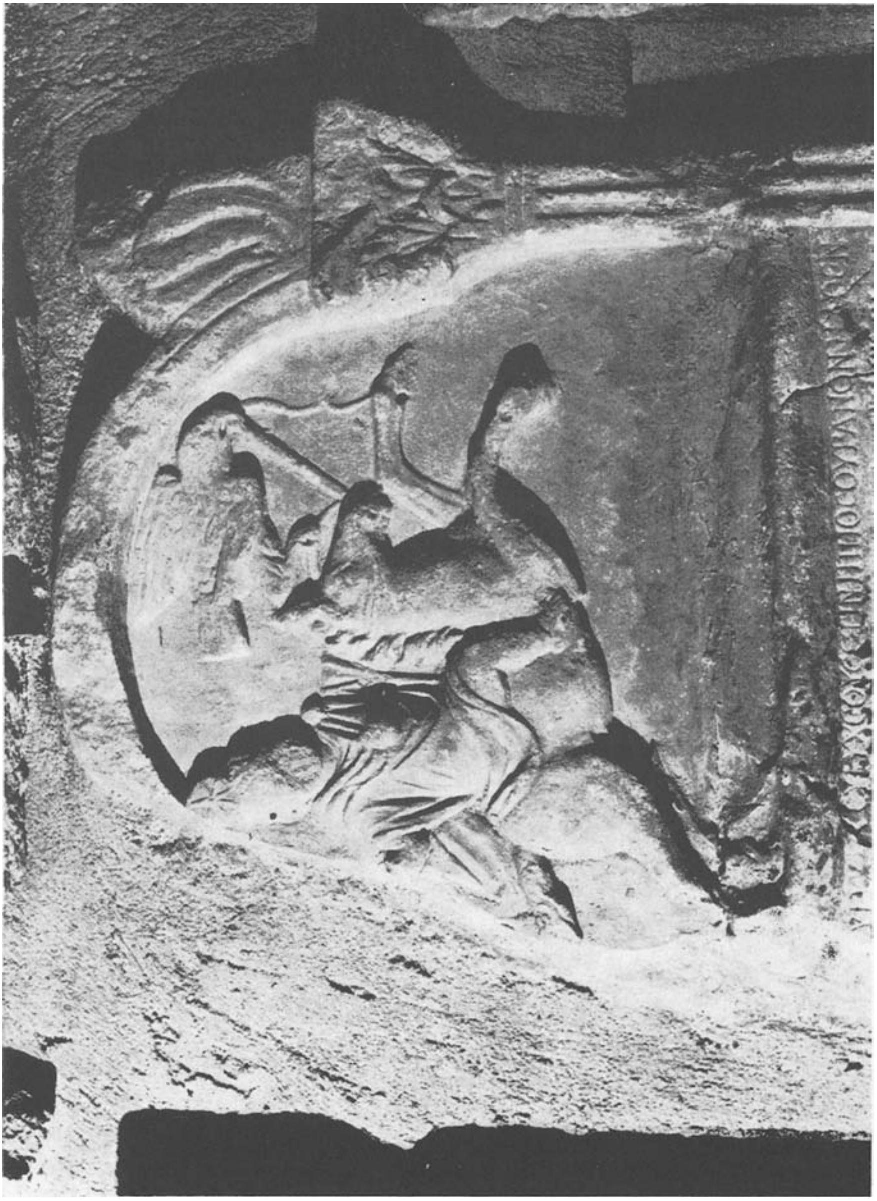
SUMMARIUM. — Stelam sepulcralem Eutychis infantis anno 1935 Albani repertam atque omnibus viris doctis epigraphices peritis bene cognitam denuo tractavi. Stela ipsa, ad saec. III p. Chr. n. pertinens, in antica superficie anaglyphum praebet in quo infans Eutyches, Dioscuri figura adsumpta, ad caelum Iovis aquila adiuvante equo invehitur. Sub anaglypho epigramma duodecim versuum Graece et dedicatio Latine conscripta cernuntur. In sinistra vero et in dextra stelae parte Graecum epigramma Latine olim redditum fuit; nunc autem, lapide a sinistra defracto, dextra tantum superficies exstat in qua paucae vv. 7–12 Latini tituli reliquiae conspiciuntur.

Lapide accurate reviso, lectiones aliquas emendavi, Graecoque titulo cum Latino collato v. 9. ineuntis lacunam supplevi, unde totius epigrammatis atque ipsius anaglyphi interpretatio pendet.

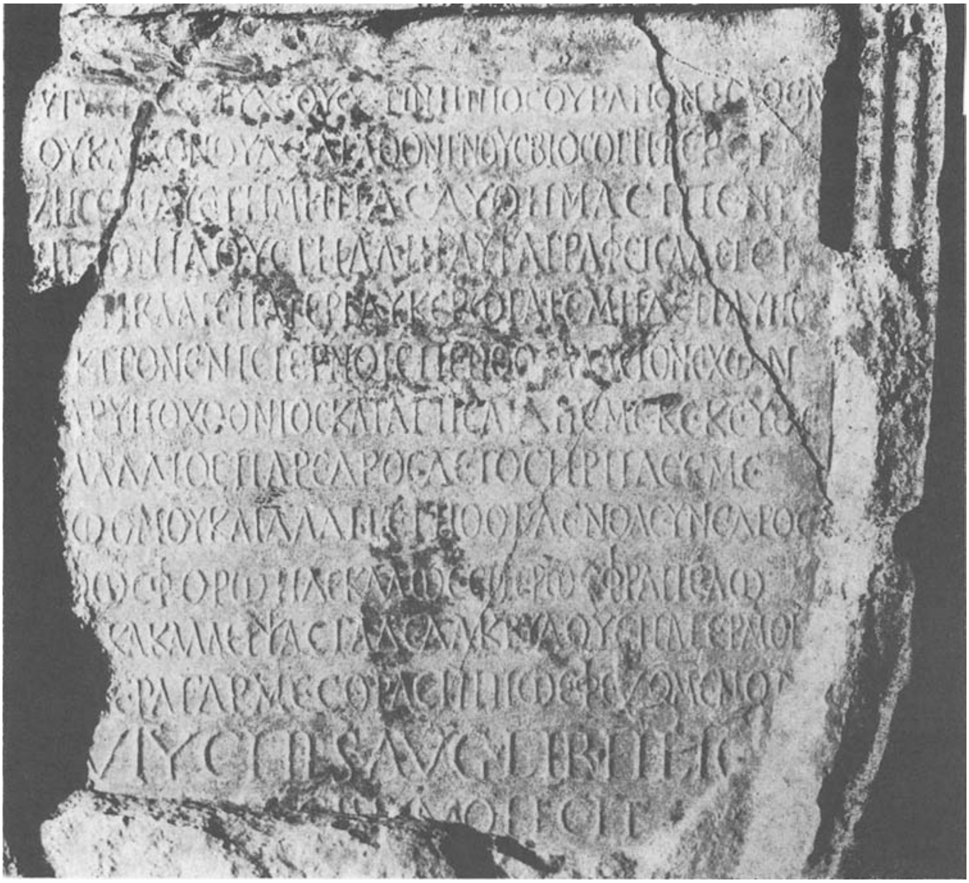
Statuendum igitur est v. 9. poëtam non anaglyhum describere voluisse, sicut viri docti quidam opinati sunt, sed ad funera Eutychis infantis spectasse. In hoc enim versu facis cereique mentionem agnoscendam esse, facem vero et cereum ad immaturorum exequias apte pertinere docui. Quod cum ex aliis scriptoribus tum potissimum e Seneca evincitur, apud quem verba *ad faces et cereos* vel *fax cereusque* quasi proverbii more usurpantur.



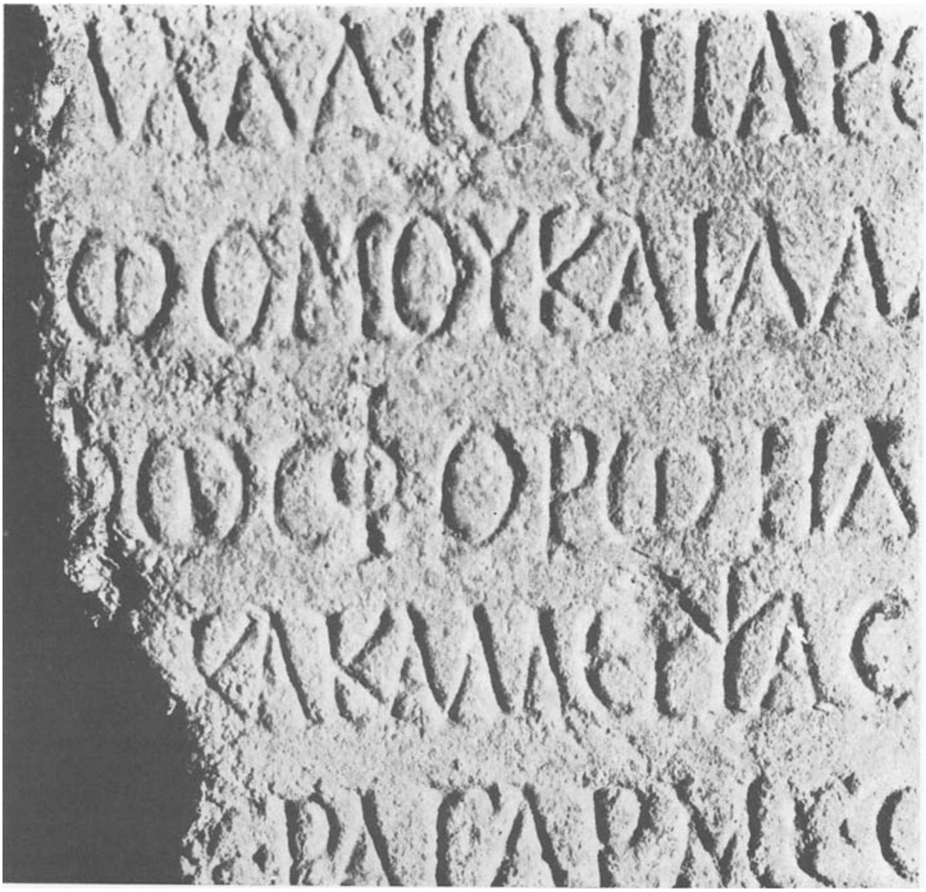
Albano Laziale, chiesa di Santa Maria della Rotonda: la stele di Eutyches.



Albano Laziale: la stele di Eutyches (il rilievo figurato).



Albano Laziale: la stele di Eutyches (l'epigrafe greca).



Albano Laziale: la stele di Eutyches (particolare dell'epigrafe greca).

5

ANCORA SULL'INNO CRETESE A ZEUS DICTEO

A Palaikastro, presso la costa dell'estrema Creta orientale, gli scavi compiuti da archeologi inglesi fra il 1902 e il 1905 rimisero in luce il santuario di Zeus Dicteo[1]. Questo santuario fiorì specialmente fra il VII e il V secolo av. Cr., ma perdurò anche in séguito, fino nel cuore dell'età imperiale romana. Proprio in codesta epoca, e precisamente nel III secolo d. Cr., fu incisa la celebre epigrafe, rinvenuta — purtroppo mutila — nel santuario, che conteneva l'inno al dio del santuario stesso[2].

Si tratta di una tavola di marmo azzurrognolo incisa dalle due parti. I frammenti superstiti dimostrano che da una parte il testo era scritto correttamente (*A*) (fig. 1), dall'altra invece con minore correttezza (*B*). L'epigrafe del III secolo d.C., voleva, evidentemente, sostituire un'epigrafe più antica. Il testo originario sembra, comunque, risalire al IV o al III secolo av. Cr. E ciò torna bene, perché proprio in quest'epoca l'uso di comporre inni sacri che poi venivano eternati nella pietra ebbe un grande sviluppo[3].

Tenendo presenti i lati *A* e *B*, si riesce a ricomporre il testo dell'inno a Zeus Dicteo, salvo alcune lacune che probabilmente resteranno sempre incolmate: un inno redatto nella lingua della *koiné* dorica, che a ragione viene considerato un documento eccezionale per la conoscenza dell'antica religione cretese.

Dopo essersi offerto in vari tempi come oggetto d'indagine a molti studiosi, l'inno a Zeus Dicteo è stato abbastanza recentemente ripreso in esame da M. L. West[4]. Rimangono però alcune cose da dire su di esso, sia per rettificare certe affermazioni del West sia per aggiungere qualche cosa di nuovo. Si noti, fra l'altro, che il West si dimostra piuttosto arretrato nella conoscenza della bibliografia che riguarda il celebre testo. Egli si ferma, sostanzialmente, al 1908, anno in cui il Bosanquet pubblicò la prima illustrazione dell'inno[5], e ignora perfino che l'inno stesso è compreso nel terzo volume delle *Inscriptiones Creticae* (1945). Questa mia opera, del resto, sfugge quasi completamente al West, il quale séguita a citare le iscrizioni cretesi nell'edizione di F. Blass in *SGDI* (1904)[6].

L'inno a Zeus Dicteo consiste in 13 strofe di cui 7 sono identiche: un ritornello che precede, intercala e poi conclude le altre 6 strofe. Il ritornello presenta versi di andamento giambico-trocaico: due κῶλα, dei quali il primo è un dimetro giambico catalettico, il secondo un itifallico. Può essere interessante notare, a questo proposito, che Eduard Fraenkel credette di riconoscere nei due κῶλα congiunti una stretta somiglianza con l'antico saturnio, verso che infatti egli, come altri, riteneva oriundo dalla Grecia[7]. Le altre 6 strofe sono composte di quattro versi ionici *a maiore*, meno l'ultima, che presenta invece quattro ionici *a minore* (o anacreontici).

---

[1] R. C. Bosanquet, in *Annual Br. Sch. Ath.*, XI, 1904-1905, pp. 298-308, tavv. 15-16 (il quale cita nella medesima rivista: IX, 1902-1903, p. 280; X, 1903-1904, p. 246).

[2] M. Guarducci, *Inscriptiones Creticae*, III, Roma 1942, II, 2. Qui è citata tutta la bibliografia precedente.

[3] Cfr. I. U. Powell, *Collectanea Alexandrina*, Oxonii 1925, pp. 132-171.

[4] M. L. West, in *Jour. Hell. St.*, LXXXV, 1965, pp. 149-159. Cfr. Id., in *Zeitschr. Papyr. Epigr.*, VI, 1970, p. 173 sg.

[5] R. C. Bosanquet, in *Annual Br. Sch. Ath.*, XV, 1908-1909, pp. 339-356, tav. 20.

[6] Due sole citazioni di *Inscr. Cret.* I si trovano a p. 155, nota 9.

[7] E. Fraenkel, in *Eranos*, IL, 1951, p. 170 sg.

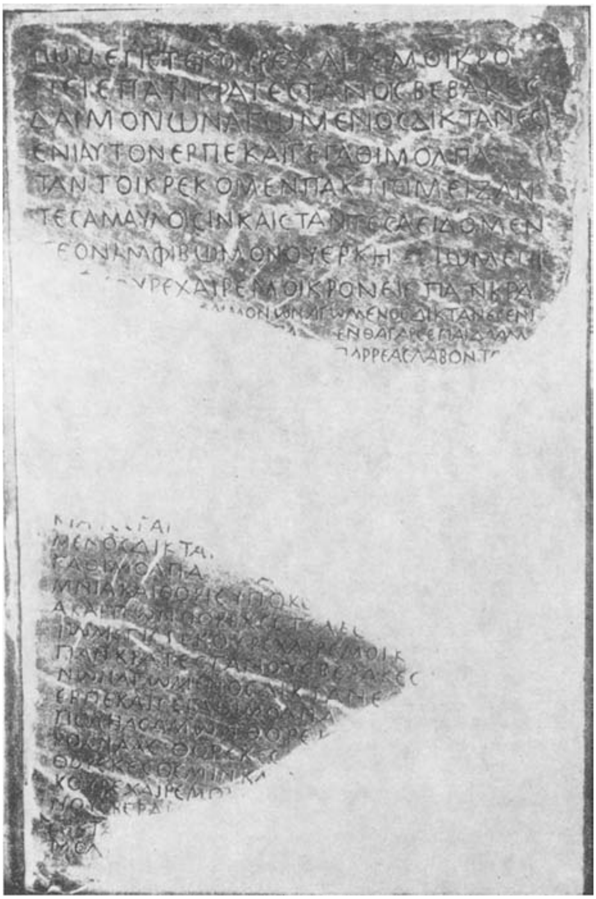


Fig. 1. - Iraklion, Museo. Iscrizione da Palaikastro con inno a Zeus Dicteo. Lato A.

Protagonista dell'inno è un giovane dio antichissimo (forse preellenico) della natura rinascente, che i Greci dell'età arcaica identificarono con Zeus figlio di Crono. Nell'inno infatti il giovane dio, chiamato Κοῦρος, assume l'epiteto di Κρόνειος. Il nome di Zeus, però, è assente.

Il Κοῦρος riceveva culto fervoroso nel santuario di Palaikastro, dove il suo avvento annuale era salutato con suoni e canti intorno all'altare, forse proprio quell'altare la cui presenza nel santuario è stata rivelata agli scavatori da uno strato di antiche ceneri[8]. Non è impossibile, anzi è probabile, che il santuario di Palaikastro fosse collegato in qualche modo con un vicino antro. Sarebbe questo il famoso antro Dicteo di cui largamente ci parla la tradizione; l'antro in cui Zeus avrebbe visto la luce e sarebbe stato allevato dai Cureti e dalle Ninfe, mentre la capra Amaltea gli forniva il suo latte nutriente. L'antro però non è stato, almeno finora, identificato[9]. Comunque sia, il santuario di Zeus Dicteo a Palaikastro era molto venerato. C'è anzi motivo di ritenere (ciò risulta dall'inno stesso) ch'esso ricevesse culto comune da parte di varie città della Creta orientale: certamente Itanos, Praisos, Hierapytna, e forse anche altre.

---

[8] Bosanquet, in *Annual Br. Sch. Ath.* XV cit., p. 339.

L'inno si apre con un invito rivolto al Κοῦρος affinché egli ritorni nel suo santuario. Questo invito costituisce il ritornello. Lo riproduco qui come l'ho dato anni fa in *Inscriptiones Creticae*:

> ἰὼ μέγιστε Κοῦρε, χαῖρέ μοι, Κρόνειε,
> παγκρατὲς γάνους. βέβακες δαιμόνων ἁγώμενος.
> Δίκταν ἐς ἐνιαυτὸν ἕρπε καὶ γέγαθι μολπᾷ.
>
> Iò, Kuros grandissimo; salute, o figlio di Crono, signore supremo della gioia. Sei giunto alla testa dei dèmoni. Vieni (anche) per (quest') anno a Dikta e godi dell'inno », ecc.

Alcuni studiosi, come il Nilsson e il West, intendono μέγιστος quale superlativo relativo, nel senso che il Κοῦρος sia detto il più grande dei Κούρητες, quasi un *primus inter pares*, e identificano i δαίμονες con i Κούρητες[10]. Il Κοῦρος, insomma, verrebbe guidando la schiera dei Κούρητες. A me sembra invece più probabile che al μέγιστος spetti un senso di superlativo assoluto. Se infatti è vero che altre iscrizioni cretesi (della Creta centrale) attestano il culto dei Cureti, come di numi protettori del bestiame e precisamente dei bovini καρταίποδα[11], è certo, d'altra parte, che nel nostro inno il solo protagonista è il Κοῦρος. I Cureti non vi avevano parte attiva, ma vi comparivano (così è lecito postulare) soltanto nelle strofe — oggi molto lacunose — che contenevano il mitico racconto dell'infanzia di Zeus.

I δαίμονες guidati dal Κοῦρος debbono essere probabilmente intesi non già come i Cureti ma come tutti i dèmoni della natura feconda, come il corteggio divino che accompagnava il Κοῦρος figlio di Crono. Già commentando l'inno in *Inscriptiones Creticae*, avevo citato a questo proposito un passo del *Fedro* di Platone in cui si descrive Zeus, il dio sommo, che procede alla testa degli dèi e dei dèmoni: ὁ μὲν δὴ μέγας ἡγεμὼν ἐν οὐρανῷ Ζεύς, ἐλαύνων πτηνὸν ἅρμα, πρῶτος πορεύεται, διακοσμῶν πάντα καὶ ἐπιμελούμενος· τῷ δ'ἕπεται στρατιὰ θεῶν τε καὶ δαιμόνων[12].

La schiera che segue il Κοῦρος cretese (poi identificato con Zeus figlio di Crono) non è, naturalmente, quella stessa di cui parla Platone, ma l'immagine — non si può negarlo — è molto simile.

La vera *crux* dell'inno è il παγκρατὲς γάνους che compare nel ritornello. Si noti che nel v. 1 il lapicida aveva scritto ΓΑΝΟC, poi inserì un Y fra O e C[13]. Dimenticando che l'artefice dimostrò qui la precisa volontà di correggere γάνος in γάνους e trascurando il dato di fatto che in altri versi si legge in tutte lettere ΓΑΝΟΥC, alcuni commentatori hanno mantenuto ΓΑΝΟC nel v. 1 e corretto ΓΑΝΟC negli altri versi che dànno ΓΑΝΟΥC; hanno legato γάνος a παγκρατές, e hanno inteso παγκρατὲς γάνος come « onnipotente splendore », quale attributo di Κοῦρος. Il West, a sua volta, ha recentemente proposto la lettura γᾶν ὅς, interpungendo dopo παγκρατές e intendendo « ... son of Kronos, master of all, who to earth art gone with the powers in train », ecc. Altri rispettano la lettura ΓΑΝΟΥC, intendendo παγκρατὲς γάνους come « signore del γάνος » e mantenendo sempre per γάνος il significato di « luce », « splendore ». Nelle mie *Inscriptiones Creticae*, io pure lessi παγκρατὲς γάνους ma, riferendomi ad una glossa dell'*Etymologicon Magnum* sulla quale fra poco tornerò, intesi più largamente lo Zeus Dicteo come signore della vita in generale.

Che si debba leggere ΓΑΝΟΥC, e non ΓΑΝΟC, mi sembra anche oggi certissimo. L'inserzione dell'Y fra O e C e la presenza di un chiarissimo ΓΑΝΟΥC nel resto dell'epigrafe dimostrano che il lapicida *voleva* la lezione ΓΑΝΟΥC. Leggere ΓΑΝΟC significherebbe fare al testo una vera e propria violenza. Estremamente fragile è poi la ipotesi del West che nel v. 1 l'Y sia stato aggiunto per un fraintendimento dello spirito aspro del presunto ὅς segnato nella copia manoscritta che il lapicida avrebbe seguìta come modello [14]. Basta infatti ad infirmare questa ipotesi la presenza di ΓΑΝΟΥC in altri versi dell'epigrafe, dove il West è costretto ad accettare, per essere coerente, l'imprudentissima lettura γᾶν ὅς.

---

[9] Per le fonti sull'antro, cfr. *Inscr. Cret.*, III, II, pp. 7-9. Non sarebbe improbabile che l'antro dovesse cercarsi sull'odierno monte Mòdi, situato a SE di Palaikastro. Per antichi avanzi esistenti su questo monte, cfr. P. FAURE, in *Bull. Corr. Hell.*, LXXXIV, 1960, pp. 192-194; LXXXVI, 1962, p. 37 sg.; XCI, 1967, p. 118.

[10] M. P. NILSSON, *Geschichte der griechischen Religion*, I, 3ª ed., München 1967, p. 266; M. L. WEST, in *Jour. Hell. Stud.* LXXXV cit., p. 155.

[11] I testi finora noti sono tre, databili ad un'età oscillante fra il II e il I secolo av. Cr.: *Inscr. Cret.*, I, XXV, 3; XXXI, 7-8. Di questi tre il West ne conosce uno solo, ch'egli cita nella vecchia edizione della *Samml. griech. Dial. Inschr.* (WEST, op. cit., p. 155, nota 18).

[12] Plato, *Phaedr.*, 246 E.

[13] Non giustamente Powell (*Collectanea* cit., p. 162) afferma che fra O e C fu aggiunto un I. Si tratta invece di un Y.

Secondo il West, la lettura παγκρατὲς γάνους sarebbe « simply non Greek »[15]. A me pare, francamente, che questo giudizio sia un po' esagerato. Provoca — è vero — qualche difficoltà la dipendenza del genitivo γάνους da παγκρατές. Ma le difficoltà si attenuano quando si pensa che anche il verbo κρατεῖν e gli aggettivi analoghi ἐγκρατής e κραταιός reggono il genitivo. Riguardo poi all'elemento παν che compone l'aggettivo παγκρατές, dà a παγρατές non già il significato di dominatore di tutto » bensì quello di «completamente dominatore», così come πάλλευκος significa « completamente bianco» e παναίολος «completamente variegato».

Veniamo ora al significato di γάνος. Di solito esso è stato inteso come «luce», «splendore»; ma l'immagine di un Κοῦρος assoluto signore della luce suscita, nel nostro caso, qualche dubbio. Il nostro Κοῦρος è infatti dio della natura rinascente, un dio cioè legato essenzialmente al mondo sotterraneo. Qui vengono in aiuto il lessico di Esichio e l'*Etymologicon Magnum*. Esichio spiega γάνος con παράδεισος, χάρμα, φῶς, αὐγή, λευκότης, λαμπηδών, ἡδονή. Si noti subito che fra le altre spiegazioni vi sono χάρμα ed ἡδονή. Il γάνος dunque può essere anche «gioia» e «piacere». L'*Etymologicon Magnum,* a sua volta, mentre sotto la voce γάνος allude al concetto di 'luce', spiega γαίνυται con χαίρει, καλλωπίζεται, e richiama il pensiero di chi legge alla terra «che germoglia con le piante, che è splendida e a noi causa di gioia» (ἡ θάλλουσα τοῖς φυτοῖς, ἡ λαμπρὰ καὶ χαρᾶς ἡμῖν αἰτία γινομένη).

Queste glosse incoraggiano ad intendere il Κοῦρος come signore assoluto di quella gioia che s'identifica col crescere e con l'espandersi delle forze vitali.

E qui si presenta molto attraente un confronto, nuovo — ch'io sappia — finora, con un celebre testo della letteratura latina: voglio dire col proemio del *De rerum natura* di Lucrezio.

Questo proemio consiste, come tutti sanno, in un inno a Venere, un vero inno, collegato alla tradizione innografica greca dell'età ellenistica [16]. Venere è invocata sull'inizio come *Aeneadum genetrix, hominum divomque voluptas,* e il concetto di « piacere », che emerge da *voluptas* e serpeggia poi per tutto l'inno, è chiaramente ripreso al v. 14 da *lepos* (*ita capta lepore*). Si suole affermare che Lucrezio, seguace di Epicuro, abbia voluto rifarsi alla ἡδονή epicurea e che proprio per essa abbia voluto innalzare il suo inno a Venere, dea del piacere. Non si può peraltro dimenticare che Venere era nel Lazio, come del resto Afrodite lo era in Grecia, un'antichissima dea della natura feconda. *Frutis* era infatti l'epiteto di Venere nel Lazio antico [17]. Una dea di questo genere si presentava dunque come la più adatta patrona per un poema che alla natura si riferiva, e il piacere di cui essa era considerata signora poteva essere opportunamente inteso come l'impulso motore della vita. Una felice e voluta coincidenza veniva dunque a determinarsi, nel caso di Lucrezio, fra il piacere naturale, che è fonte di vita per la terra e per tutte le creature, e il piacere filosofico, bandito da Epicuro, del quale Lucrezio era seguace. In sostanza, la *voluptas* di Lucrezio è molto vicina, per significato, al γάνος dell'inno cretese.

A παγκρατὲς γάνους segue la frase βέβακες δαιμόνων ἁγώμενος che, contrariamente all'opinione del West, non mi sembra davvero « an abrupt statement, without connexion »[81]. Si capisce infatti facilmente quanto il poeta ha voluto dire: il Κοῦρος, alla testa dei suoi divini seguaci, è tornato sulla terra dopo la triste assenza invernale. E altrettanto bene si capisce l'invito Δίκταν ἐς ἐνιαυτὸν ἕρπε. Il Κοῦρος, apparso sulla terra, deve dirigersi verso Dikta, cioè verso il suo santuario.

La seconda strofe, strettamente connessa alla prima, ci presenta i fedeli che cantano, al suono di arpe (?) e di *auloì*, intorno all'altare:

---

[14] WEST, op. cit., p. 151 sg.

[15] WEST, op. cit., p. 151.

[16] Cfr. E. NORDEN, *Agnostos Theos,* 4ª ed., Darmstadt 1956, p. 172 sg. e altrove. Il primo a riconoscere il carattere di inno al proemio di Lucrezio fu R. Reitzenstein (*Drei Vermutungen zur Geschichte der römischen Litteratur,* Marburg 1894, p. 44 sg.).

[17] Per Venere Frutis, cfr. G. DE SANCTIS, *Storia romana,* IV, 2, 1, Firenze 1953, p. 154.

[18] WEST, op. cit., p. 151.

τάν τοι κρέκομεν πακτίσι
μείξαντες ἅμ' αὐλοῖσιν
καὶ στάντες ἀείδομεν τεὸν
ἀμφὶ βωμὸν εὐερκῆ.

A te questo inno intrecciamo con arpe (?) miste ad *auloì* e cantiamo stando intorno al tuo altare ben recinto »[19].

Oggetto di κρέκομεν è il pronome dimostrativo τάν, che a sua volta si riferisce al μολπᾷ del verso precedente. Si noti anche il participio στάντες. I cantori *stanno* intorno all'altare. Non si parla affatto di salti e di danze, come alcuni studiosi hanno creduto di poter ammettere suggestionati dal ricordo dei Cureti che, secondo la tradizione, danzano agitando gli scudi intorno a Zeus bambino.

Dopo il solito ritornello ἰὼ μέγιστε Κοῦρε, ecc., seguono nell'inno tre strofe, intercalate anch'esse dal ritornello, in cui si narra il mito del « fanciullo immortale (παῖδ' ἄμβροτον), affidato da Rea ai Cureti e alle Ninfe (i nomi dei Cureti e delle Ninfe sono andati perduti) nell'antro di Dikta e si allude alla prosperità e alla pace che seguirono quell'avvenimento. Alla rievocazione mitica si connette l'invito al Κοῦρος, affinché egli provochi un'altra volta l'avvento dell'età felice.

Al Κοῦρος si chiede di *saltare* (θόρε) nelle creature che attendono il dono della sua forza vitale, cioè, in sostanza, di fecondarle. Questo concetto ci riporta, com'è facile capire, ad uno stadio di notevole arcaismo, anzi di religiosità primitiva. L'argomento è svolto dall'inno in due strofe parzialmente mutile. In otto direzioni (quattro per strofe) il Κοῦρος è invitato a saltare, ed è per noi molto importante riuscire ad integrare ragionevolmente le lacune.

Le maggiori difficoltà d'integrazione s'incontrano nella prima delle due strofe. Ecco come il West la supplisce e la interpreta [20]:

ἀ[λλ' ἄναξ θόρ' ἐς στα]μνία,
καὶ θόρ' εὔποκ' ἐς [ποίμνια],
[κὲς λάϊ]α καρπῶν θόρε,
κὲς τελεσφ[όρος οἴκος].

« O [lord, spring up in the wine-j]ars
and spring in the fleecy [flocks],
[and in the crop]s of the fields spring up
and in the [house of ful]filment ».

Nei primi due versi il Wilamowitz aveva supplito [21]:

ἀ[λλὰ βῶν θόρ' ἐς ποί]μνια
καὶ θόρ' εὔποκ' ἐς [πώεα]

Questo supplemento era stato accolto da me in *Inscriptiones Creticae*. Ora il West osserva che, mentre ἀ[λλὰ è persuasivo, βῶν θόρ' ἐς ποί]μνια è inaccettabile, non potendosi ammettere un'espressione quale in inglese sarebbe « flock of cows », e che invece il senso postulerebbe il ricordo delle greggi (ποίμνια) al verso seguente. Quanto poi alle lettere μνια che finiscono il primo verso, non potendo — egli afferma — venire esse integrate né con ποί]μνια né con lo strano δέ]μνια (= « letti ») escogitato dallo Xanthudidis [22], non resterebbe se non accettare lo στα]μνία del Bosanquet e del Murray [23], il quale sarebbe, a suo avviso « much the best proposal». Per conto suo, egli aggiunge ἄναξ, che, pur non essendo certo (egli lo ammette), gli sembra però bene adatto a colmare la lacuna. Ecco i ragionamenti che giustificano, secondo il West, la sua integrazione dei primi due versi [24].

Ma il risultato del West non è, a mio giudizio, molto persuasivo. Prescindendo dall'ἄναξ, che ha l'aria di una zeppa, lo στα]μνία urta contro una grossa difficoltà. Qui infatti ci si aspetta di sentir nominare creature viventi, e non già oggetti inanimati quali sono le suppellettili domestiche. Riesce (non si può negarlo) oltremodo strana l'immagine del Κοῦρος che salta negli orci [25]; strana e anche leggermente comica. D'altra parte, l'aggettivo εὔποκ' del verso seguente richiama il nostro pensiero, sicuramente, alle lanose pecore.

Come supplire allora? Tutto considerato, vorrei proporre di leggere la strofe così:

---

[19] La pietra dà OYEPKH sulla faccia *A*, EYEPKH sulla faccia *B*. La lezione οὐερκῆ sarebbe difendibile in base al dialetto cretese, ma forse in questo caso è preferibile εὐερκῆ (cfr. WEST, op. cit., p. 152). Non è del tutto chiaro quale strumento sia indicato col termine πακτίς (ionico πηκτίς). Ci sono però motivi per ritenere ch'esso fosse almeno simile all'arpa. Incerto resta anche il significato di αὐλοί, nei quali la *communis opinio* suol riconoscere i flauti.

[20] Cfr. WEST, op. cit., pp. 150, 153.

[21] U. VON WILAMOWITZ - MOELLENDORFF, *Griechische Verskunst*, Berlin 1921, p. 499 sg.

[22] S. XANTHUDIDIS, in *Κρητικὴ Στοά*, III, 1911, p. 10.

[23] BOSANQUET, in *Annual Br. Sch. Ath.* XV cit., p. 345; G. MURRAY, ivi, p. 358 (il Murray, ivi, pp. 357-365, considera l'inno soprattutto dal punto di vista della metrica).

[24] WEST, op. cit., p. 153.

[25] Questo rilevò giustamente anche il Wilamowitz (op cit., p. 500).

> ἅ[μῶν δὲ θόρ' ἐς ποί]μνια
> καὶ θόρ' εὔποκ' ἐς [μῆλα]
> [κἒς λάϊ]α καρπῶν θόρε
> κἒς τελεσφ[όρος οἴκος].

« Ma salta nelle nostre greggi, e salta nelle pecore lanose, e salta nelle mèssi dei frutti e nelle case feconde ».

Nel primo verso, il supplemento ἅ[μῶν trova un ottimo riscontro nel primo verso della strofe successiva ([θόρε κἒς] πόληας ἁμῶν). D'altra parte, un possessivo è, qui, necessario; tanto è vero che il Bosanquet, seguìto dal Murray e dal Powell, sentì il bisogno di supplire ἅ[μιν [26]. Quanto poi al sostantivo neutro plurale terminante in μνια, non si vede quale esso possa essere — escludendo δέ]μνια e il non meno inverosimile στα]μνία — se non ποί]μνια. Si noti che ποίμνια sembrano essere qui, in generale, le greggi, composte sia di capre sia di pecore, che davano carne, latte e soprattutto formaggio, cibo — quest'ultimo — di grande importanza nell'antichità [27].

Nel verso successivo, l'aggettivo εὔποκος richiama i velli lanosi delle pecore. Quanto poi al mio supplemento [μῆλα], si può rilevare che μῆλον, se genericamente significa il capo di bestiame, può essere usato assolutamente anche per indicare la pecora. Così nell'*Odissea* ἄργυφα μῆλα non possono essere se non le bianche pecore [28]. È poi molto significativo che l'unico altro testo in cui, ch'io sappia, ricorre l'aggettivo εὔποκος, cioè un verso dell'*Agamennone* di Eschilo, associa quell'aggettivo per l'appunto al sostantivo μῆλα [29]. Col supplemento [μῆλα] il verso viene ad essere sincopato, ma questo fenomeno non è unico nel nostro testo. Esso ricorre infatti anche in un verso della prima strofe (μείξαντες ἅμ' αὐλοῖσιν).

Il terzo verso della strofe di cui mi sto ora occupando [κἒς λάϊ]α καρπῶν θόρε fu supplito così dal Bosanquet e tutti ormai ne accettano il supplemento [30]. Il quarto poi, κἒς τελεσφ[όρος οἴκος], deve la sua integrazione al Wilamowitz e trova assai valido sostegno nella glossa di Esichio τελεσφόρος οἶκος· τοῦ γεγαμηκότος καὶ τεκνώσαντος.

Sulla successiva ed ultima strofe non c'è molto da discutere. Essa viene generalmente accolta in questa forma:

> [θόρε κἒς] πόληας ἁμῶν
> θόρε κἒς ποντοπόρος νᾶας,
> θόρε κἒς ν[έος πο]λείτας,
> θόρε κἒς θέμιν κλ[ειτάν].

« Salta anche nelle nostre città, salta anche nelle navi che viaggiano per il mare, salta anche nei nuovi cittadini, salta anche nella giustizia illustre ».

Si potrebbe soltanto dubitare se nell'ultimo verso l'integrazione κλ[ειτάν] debba essere sostituita da un'altra, come κλ[ηνάν] o κλ[υτάν], che però avrebbe sempre il medesimo significato.

Ho detto che al Κοῦρος, reduce sulla terra coi suoi doni di fecondità e di gioia, i fedeli chiedono di « saltare » in otto direzioni. Non sarà inopportuno esaminare ora le otto indicazioni, distribuite quattro per strofe secondo i supplementi da me accettati o proposti *ex novo*. Si potrà così constatare che ne risulta una logica successione, dalla quale perciò può scaturire una conferma ai supplementi stessi. Enumero gli otto concetti, o meglio le otto categorie di esseri per i quali l'inno invoca i doni del Κοῦρος:

1. Le *greggi* (ποίμνια). Esse dànno agli uomini carne, latte, formaggio.
2. Le *pecore* (μῆλα). Esse forniscono la lana con cui si tessono i vestiti.
3. I *frutti della terra*.
4. Le *case feconde* (τελεσφόροι οἶκοι). Esse sono concepite non già nella loro materiale concretezza, ma nella vita che in esse pulsa e germoglia, cioè più propriamente come famiglie.
5. Le *città*, cioè l'insieme delle famiglie.
6. Le *navi che solcano i mari*. Le navi, è vero, sono oggetti materiali, ma il movimento di cui esse sono dotate le fa considerare quasi esseri viventi.
7. I *nuovi cittadini*. Essi racchiudono le speranze dell'avvenire ed hanno perciò sommamente bisogno delle energie vitali che il Κοῦρος riesce ad infondere.

---

[26] BOSANQUET, op. cit., p. 345; MURRAY, op. cit., p. 358; POWELL, op. cit., p. 161.

[27] Per le greggi miste di capre e pecore, cfr. W. RICHTER, in PAULY-WISSOWA, *Ziege*, s. v., München 1972, col. 408.

[28] Homerus, *Od.*, X, 85.

[29] Aeschylus, *Agam.*, 1416.

[30] Cfr. POWELL, l. cit. Veramente, il Bosanquet seguìto dal Murray supplì λήϊ]α, che più tardi fu giustamente corretto in λάϊ]α da K. Latte (*De saltationibus Graecorum capita quinque*, Giessen 1913: *Religionsgesch. Versuche und Vorarbeiten*, XIII, 3, p. 46).

8. *Themis*. È la Giustizia, la forza morale che guida e corona l'attività degli uomini, quella che dal Κοῦρος deve ricevere incremento.

A me sembra che un logico filo determini il passaggio dall'una all'altra categoria. Dapprima si pensa a ciò che garantisce la soddisfazione delle necessità elementari della vita (il nutrimento e il vestito); poi alle famiglie; poi all'insieme delle famiglie, cioè alle città; quindi alle navi che — sulle vie del mare — ne accrescono il benessere; poi ai giovani che si protendono verso l'avvenire; infine alla Giustizia che porta con sé l'ordine e la pace.

Per tutto questo pregavano i fedeli raccolti intorno all'altare del santuario Dicteo, innalzando al grande Κοῦρος un inno che perdurò molti secoli. I devoti del Κοῦρος che periodicamente affluivano al santuario appartenevano, almeno a cominciare dall'epoca in cui l'inno fu composto, a città diverse. Lo dimostra la frase [θόρε κἒς] πόληιας ἁμῶν. Di queste città poi alcune erano situate sul mare. Ciò risulta dal verso successivo θόρε κἒς ποντοπόρος νᾶας. Non dunque soltanto i cittadini dell'antica Praisos, situata fra le montagne della Creta orientale e custode di vetuste tradizioni, ma anche quelli di città marittime quali Itanos ed Hierapytna intonavano l'inno del quale gli scavi di Palaikastro hanno rimesso in luce i preziosi frammenti.

6

L'OFFERTA DI XENOKRATEIA
NEL SANTUARIO DI CEFISO AL FALERO

(PLATES VIII-XII)

Per un volume in onore di Benjamin Dean Meritt un argomento di epigrafia attica mi sembra, più di qualsiasi altro, adatto. E' infatti superfluo ricordare quale imponente contributo il Meritt abbia dato alla scienza studiando le antiche epigrafi di quella regione che è, si può dire, il cuore della civiltà greca.

Fra le innumerevoli epigrafi che l'Attica offre all' indagine degli studiosi vorrei scegliere la tanto discussa iscrizione di Xenokrateia rinvenuta nel santuario di Cefiso presso il Falero; epigrafe strettamente collegata col suo famoso *pinax* votivo e con altri documenti epigrafici e figurati venuti in luce nel medesimo luogo.

Di questo gruppo di monumenti ebbi ad occuparmi una ventina di anni fa,[1] ed ora mi alletta il pensiero di tornare, con più matura esperienza, su quanto allora scrissi. Tanto più opportuna poi mi sembra la mia scelta perché anche Benjamin Meritt ha dato il suo contributo ad un'epigrafe rinvenuta in quel santuario, contributo che ora riesce utile ad una mia nuova interpretazione.

Richiamo, per chiarezza, alla memoria i principali dati di fatto.

Il santuario di cui si tratta si trovava in prossimità del Nuovo Falero ed era compreso fra le due lunghe mura che una volta congiungevano Atene al Pireo. Da esso provengono importanti monumenti che oggi si trovano nel Museo Nazionale di Atene e che dagli studiosi sono concordemente datati verso la fine del V secolo av. Cr.:

a) Un *pinax* votivo di marmo pentelico rappresentante a rilievo un'accolta di divinità e alcuni personaggi umani. Il *pinax* è sostenuto da una slanciata base di pietra locale, che presenta nella sua parte anteriore la dedica di Xenokrateia figlia di Xeniades del demo di Cholleidai.[2]

b) Un secondo *pinax* votivo di marmo pentelico ornato da ambedue le parti di un rilievo: da un lato una "conversazione" di numi, fra cui sono bene distinguibili Artemide, Cefiso e le Ninfe; dall'altro il ratto della ninfa Iasile (su di essa tornerò in séguito) per opera di Echelos, eponimo della località di Echelidai nella quale il santuario si trovava. Il ratto avviene su di una quadriga di focosi cavalli guidati da Ermete. Anche questo *pinax* era issato sopra un alto sostegno di pietra locale che reca la dedica votiva di un Kephisodotos figlio di Demogenes del demo di Boutadai.[3] Altre epigrafi sono incise nel listello superiore delle due facce del *pinax*: al di sopra della scena di "conversazione," una dedica metrica (senza il nome del dedicante) ad Ermete e alle Ninfe per il benessere dei Falerei;[4] al di sopra della scena di ratto i nomi dei tre personaggi: Ἑρμῆς, Ἔχελος, Ἰασίλη.

---

[1] M. Guarducci, "Le iscrizioni del santuario di Cefiso presso il Falero," *ASAtene* 27–29 (1947–1951) 117–133.

[2] *IG* II^2, 4548 (Inv. 2756).

[3] *IG* II^2, 4546.

c) Una stele di pietra locale su cui sono enumerati, in dativo, gli dèi ai quali i fedeli debbono offrire i propri doni[5] (PLATE IX, 2).

L'importanza di questi monumenti dal punto di vista epigrafico, antiquario, religioso ed archeologico ha suscitato intorno ad essi una vasta bibliografia. Quella anteriore al 1952 fu da me indicata nel mio precedente scritto. Ora poi, per quanto riguarda l'offerta di Xenokrateia, ci si deve riferire a quello che è, ch'io sappia, l'ultimo studio sull' argomento: lo studio di Andreas Linfert, *Die Deutung des Xenokrateiareliefs*, uscito nelle *Athenische Mitteilungen* del 1967 e corredato da un completo elenco bibliografico.[6]

Qui intendo occuparmi in particolare dell' epigrafe di Xenokrateia e del relativo *pinax* (*a*). Questo esame implica però anche l'esame della lista dei numi (*c*) e obbliga, in certi casi, a tener conto anche dell' altro *pinax* e della sua dedica votiva (*b*).

Trascrivo, con qualche variante rispetto alla mia prima interpretazione, la dedica di Xenokrateia:

Ξενοκράτεια Κηφισõ ἱερ-
ὸν ἱδρύσατο καὶ ἀνέθηκεν
ξυμβώμοις τε θεοῖς διδασκαλ-
ίας τόδε δῶρον, Ξενιάδο θυγάτ-
5 ηρ καὶ μήτηρ ἐκ Χολλειδῶν,
θύεν τῶι βωλομένωι ἐπι-
τελεστῶν ἀγαθῶν.

"Xenokrateia, figlia e madre di Xeniades (del demo) di Cholleidai, collocò come sacro a Cefiso e dedicò (a lui) e agli dèi partecipi del medesimo altare questo dono d'insegnamento per chi voglia sacrificare dopo avere ottenuto (dagli dèi) cose buone."

Per una possibile identificazione di Xenokrateia con una donna ateniese del tempo e per l'interpretazione di ἐπιτελεστῶν ἀγαθῶν, rimando al mio precedente scritto.[7] Qui voglio ripetere che il testo contiene elementi metrici, i quali con un po' di buona volontà possono essere concretati in tre esametri e in un pentametro;[8] che Xenokrateia, definendosi figlia e madre di Xeniades, volle mettere in evidenza—come si cercò di fare in altri casi—l'omonimia dell' avo e del nipote;[9] che infine essa offrì il suo dono in qualità di donna e di madre (pensando, evidentemente, a Xeniades) perché i numi del santuario erano appunto benevoli protettori della maternità e dell' infanzia.

Ed ora è opportuno chiedersi ancora una volta in che cosa consistette il dono di Xenokrateia. Alcuni studiosi, intendendo ἱερὸν (linee 1–2) come sostantivo neutro, hanno creduto che Xenokrateia avesse fondato addirittura il santuario stesso di Cefiso. Ma questa opinione è, a mio avviso, insostenibile. Se davvero si trattasse della fondazione del santuario, si aspetterebbe non semplicemente ἱερὸν ma τὸ ἱερόν. Soprattutto poi è decisivo il confronto con la dedica dell' altro *pinax*, quello offerto da Kephisodotos. Non sarà male riportare per intero la breve epigrafe:

---

[4] M. Guarducci, *op. cit.* (*supra* n. 1) 123.

[5] *IG* II^2, 4547.

[6] A. Linfert, "Die Deutung des Xenokrateiareliefs," *AM* 82 (1967) 149–157, Beil. 84.

[7] M. Guarducci, *op. cit.* (*supra* n. 1) 127, 129 sg.

[8] A. B. Cook, *Zeus* II (Cambridge 1925) 183 n. 2. Il Cook osserva: "Xenokrateia was no Sappho. "Ma non è detto che la stessa Xenokrateia debba esser considerata autrice del testo: un compiacente congiunto, o lo stesso lapicida, può aver suggerito quello squarcio di prosa poetica.

[9] M. Guarducci, *op. cit.* (*supra* n. 1) 129.

Κηφισόδοτος Δεμογένος
Βουτάδης ἱδρύσατο
καὶ τὸν βωμόν.

E' evidente che ἱδρύσατο ha come oggetto il *pinax* stesso, e non già il santuario; donde si ricava che anche lo ἱδρύσατο dell'epigrafe di Xenokrateia, incisa nell' analogo sostegno di *pinax*, dovrà essere interpretato nel medesimo modo. La dedica di Kephisodotos insegna altresì che l' oggetto di ἱδρύσατο è cosa diversa dall'altare (καὶ τὸν βωμόν) e infirma perciò l'opinione di quegli studiosi (ultimo fra essi il Linfert) secondo i quali l'oggetto sottinteso di ἱδρύσατο e di ἀνέϑηκεν nell' epigrafe di Xenokrateia sarebbe un altare. In realtà, quest'oggetto è, come ho rilevato, lo stesso *pinax*. Ciò non esclude però che Xenokrateia abbia offerto ai suoi protettori *anche* l'altare che probabilmente sorgeva davanti al *pinax*, come davanti al *pinax* di Kephisodotos era l'altare da lui ricordato nella sua dedica. Si può infatti constatare in alcuni rilievi attici che i *pinakes* collocati su alti sostegni quali quelli che furono dedicati da Xenokrateia e da Kephisodotos avevano talvolta come complemento un altare sul quale si offrivano sacrifici alle divinità rappresentate nel rispettivo *pinax*.[10]

Tornando all' epigrafe di Xenokrateia, è ovvio che il τε dell'espressione ξυμβώμοις τε ϑεοῖς sottintende Κηφισῶι, o meglio αὐτῶι, desumibile dal precedente Κηφισο͂. Quanto poi ai due verbi ἱδρύσατο e ἀνέϑηκεν, più che formare una endiadi, essi possono indicare rispettivamente l'erezione e la dedica dell' *ex voto*.

Le parole più discusse di tutta l' epigrafe sono διδασκαλίας τόδε δῶρον (linee 3–4). Bisogna pensare a un insegnamento dato da Xenokrateia, o da essa ricevuto? Nel mio primo scritto avevo preferito la seconda ipotesi. Mi sembrava infatti più probabile che Xenokrateia avesse ricevuto da Cefiso e dai suoi compagni di culto un salutare insegnamento nei riguardi propri e del bambino Xeniades. Ora invece mi sembra opportuno pensare ad un insegnamento dato da Xenokrateia—col suo *pinax*—ai frequentatori del santuario. E in realtà il *pinax* ha indubbiamente, come risulterà dall' esame del rilievo, un valore didascalico. D'altra parte, se si trattasse di un insegnamento ricevuto da Xenokrateia, sarebbe logico attendersi l'espressione ὑπὲρ διδασκαλίας. Non è dunque irragionevole congiungere διδασκαλίας a τῶι βωλομένωι della linea 6 ("dono d'insegnamento ... a chi vuole sacrificare"), pensando che la frase sia stata interrotta dalle "generalità" di Xenokrateia.[11] Nel mio precedente scritto avevo inteso le parole ϑύεν τῶι βωλομένωι ἐπι |τελεστῶν ἀγαϑῶν (linee 6–7) come a sé stanti, come una piccola legge sacra aggiunta dai ministri del santuario. Ora però mi accorgo che quelle parole si prestano meglio ad essere congiunte col testo precedente e che d'altra parte, se si trattasse di una frase a sé avente valore di legge sacra, si troverebbe piuttosto la costruzione dell' accusativo con l'infinito (ϑύεν τὸν βωλόμενον, ecc.).

Il *pinax* offerto da Xenokrateia presenta, com'è noto, le immagini dei numi venerati nel santuario. Alla lettura del rilievo offre grande aiuto il confronto che si può istituire fra esso e la lista dei nomi incisa nella stele che ho ricordata (*c*). Prima però di venire al confronto, occorre esaminare la lista per se stessa. Eccone il testo:

Ἑστίαι, Κηφισ-
ῶι, Ἀπόλλωνι

---

[10] Due chiari esempi di *pinakes* con l'altare davanti sono riprodotti da J. N. Svoronos, *Das Athener Nationalmuseum* (Athens 1908) 328 n. 1383, tav. 38,4 (= H. K. Süsserott, *Griechische Plastik des 4. Jahrhunderts vor Christus* [Frankfurt a. Main 1938] tav. 22,5); 349 sg., n. 1398, tav 58,1. Per il tipo dell'*ex voto* consistente in un *pinax* sostenuto da un alto piede, cf. Ch. Blinkenberg, *AM* 24 (1899) 295.

[11] Così, A. B. Cook, *op cit.* (*supra* n. 8) 183.

Πυϑίωι, Λητοῖ,
Ἀρτέμιδι Λοχ-
ίαι Ἰλειϑύαι, Ἀχ-
ελώιωι, Καλλ-
ιρόηι, Γεραισ-
ταῖς Νύμφαι-
ς Γενεϑλί-
αις, Ῥαψοῖ.

Nell' altro mio scritto avevo inserito una virgola fra Λοχίαι ed Ἰλειϑύαι (linee 4–5), stabilendo così la presenza di una Artemide Λοχία e di una Ilizia. Oggi invece ritengo che si tratti di una sola figura: Artemide, con gli attributi di Λοχία ed Ἰλείϑυα, come già altri studiosi avevano ammesso.[12] Eliminare qui la figura a sé stante di Ilizia facilita, come si vedrà, l'interpretazione del rilievo. D'altra parte, tanto Λοχία quanto Ἰλείϑυα (o Εἰλείϑυα) sono regolari epiteti di Artemide nella sua nota prerogativa di protettrice delle partorienti; né genera difficoltà, in questo caso, l'uso di tre nomi applicati alla medesima figura. Come ci sono le Γεραισταὶ Νύμφαι Γενέϑλιαι (linee 7–10), così ci può essere una Ἄρτεμις Λοχία Ἰλείϑυα.

Alla fine dell' epigrafe si leggono—chiarissime—le lettere ΡΑΨΟΙ. Esse erano state interpretate come dativo (Ῥαψοῖ) del nome di una ignota dea Rhapsò. Quanto al suo significato, si facevano varie ipotesi: per esempio, che si trattasse della dea protettrice di un ponte sul fiume Cefiso (ciò in base alla glossa di Esichio ῥάπται· φάραγγες, χαράδραι, γέφυραι[13]), oppure di una dea del destino (dall' espressione ῥάπτειν μόρον).[14] Da ultimo però il Linfert, non soddisfatto dalle precedenti spiegazioni, ne ha proposta una radicalmente nuova. Il misterioso nome sarebbe, a suo giudizio, un nominativo plurale Ῥαψοί, il quale ricorderebbe i dedicanti.[15] Ma questa nuova lettura urta contro altre e ancora più gravi difficoltà. A parte il fatto che i presunti Ῥαψοί sono totalmente ignoti, non si riuscirebbe a capire che cosa costoro avrebbero dedicato alla lunga serie di divinità che l' epigrafe enumera. Dato poi e non concesso che i presunti Ῥαψοί fossero dei dedicanti, sarebbe stato indispensabile distinguerli, per evitare confusioni, con un verbo di dedica o almeno con uno spazio vuoto dai nomi divini che precedono. In realtà, tutto porta a credere che la stele contenga soltanto i nomi degli dèi cui conviene offrire sacrifici, e che perciò anche l'ultimo sia un nome di divinità: Ῥαψοῖ.

Ma quale significato dovremo noi attribuire a Ῥαψώ? A me pare che una spiegazione plausibile forse ci sia. Bisogna, naturalmente, partire dal verbo ῥάπτειν. Questo verbo ha il valore di "mettere insieme"[16] quindi di "cucire," in quanto il cucire consiste nel "mettere insieme" due lembi di stoffa. Ma dal senso di "cucire" si può facilmente passare a quello di "rabberciare," poi a quello di "medicare", e infine a quello di "guarire". Ciò è confermato da un passo di Eustazio, il quale, nel suo commento all' *Odissea*, stabilisce l' interessante equivalenza di ῥάπτριαι ad ἀκέστριαι.[17] Coloro che cuciono (ῥάπτριαι) sono dette anche "guaritrici" (ἀκέστριαι).

---

[12] S. Ferri, "Nuove osservazioni al rilievo di Xenokrateia," *Historia* 4 (1930) 675–683, che non interpunge fra Λοχίαι ed Ἰλειϑύαι (a p. 676); Th. Homolle, "Sur trois bas-reliefs de Phalère," *RA* 11 (1920) 1–81, tav. 1–3 (a p. 5, n. 1). Si ricordi anche che Plutarchus, *Quaest. Conv.* 658 F–659 A, parlando di Artemide protettrice dei parti, enuncia l'uno dopo l'altro gli attributi relativi di Λοχεία e di Εἰλείϑυια.

[13] Th. Homolle, *op. cit.* (*supra* n. 12) 50–53.

[14] O. Walter, "Die Reliefs aus dem Heiligtum der Echeliden in Neu-Phaleron," *ArchEph* (1937) 97–119 (a p. 99). Altre interpretazioni sono registrate da F. Sokolowski, *Lois sacrées des cités grecques* (Paris 1962) 45 e nota 2.

[15] A. Linfert, *op. cit.* (*supra* n. 6) 155.

[16] Cf. Suidas, ῥάψαι· συνϑεῖναι.

[17] Eustathius, *Comment. ad Homeri Odyss.* II (Lipsiae 1826) 1764, 60 (al v. 383).

Ora, con ἀκέστρια, derivante dal verbo ἀκεῖσϑαι siamo evidentemente sulla buona strada. Si pensi, fra l'altro, che ἀκεστρίς significa "levatrice" e che nel nostro caso si tratta di un santuario al quale giovani madri e bambini chiedevano aiuto. In sostanza, Rhapsò potrebbe essere una Ninfa la cui prerogativa consisteva nel guarire i suoi fedeli. Che poi alle Ninfe venissero attribuite dai Greci qualità mediche è cosa risaputa. Così, si conoscono da Esichio Ninfe "medichesse" (Ἰατροί)[18] e da Pausania si apprende l' esistenza di una Ninfa "guaritrice" (Ἴασις).[19]

A questo proposito, anzi, è interessante ricordare che l' altro *pinax* trovato nel medesimo santuario (*b*) presenta, sopra uno dei lati, la scena del ratto di Ἰασίλη. Il nome della Ninfa è inciso, come ho già rilevato, sull' epistilio della scena, al di sopra della figura. La corretta lettura ΙΑΣΙΛΗ era stata proposta dal Kavvadias subito dopo la scoperta del monumento; ma poi il Kavvadias stesso, accettando un suggerimento del Lolling, aveva cambiato lo ΙΑΣΙΛΗ in ΒΑΣΙΛΗ.[20] Causa del cambiamento era stata la presenza di una Βασίλη accanto a Neleo e a Codro nel notissimo decreto ateniese del 418/7, nel quale appunto si stabiliscono provvedimenti relativi al santuario di quelle tre divinità.[21] Benjamin Meritt invece, esaminata nuovamente l'epigrafe del Falero, confermò con ragione la prima lettura del Kavvadias: Ἰασίλη.[22] Ora, mi sembra cosa interessante che sopra uno dei *pinakes* del nostro santuario compaia una Ἰασίλη e che nella lista delle divinità e, come vedremo, anche sul *pinax* di Xenokrateia ricorra una Ῥαψώ: nomi risalenti rispettivamente a due verbi (ἰᾶσϑαι e ῥάπτειν) che possono coincidere nel medesimo significato di "guarire."

Veniamo adesso all' esame del *pinax* di Xenokrateia e al suo confronto con la lista degli dèi. Tale confronto è stato tentato più volte ma, nonostante l'impegno degli studiosi (ultimo fra gli altri il Linfert), non si può dire che tutte le difficoltà siano state appianate.

Prima di pensare alle figure divine, bisogna additare quelle umane che il rilievo presenta (*a–c* nella PLATE IX,1).

Tutti sono d'accordo nel riconoscere Xenokrateia nella figura femminile di altezza minore delle altre che l' artista rappresentò con le mani levate in atto di reverenza (*a*). Nessun dissenso esiste poi sulla figura di bambino ignudo che sta davanti a Xenokrateia (*b*): egli è evidentemente figlio di lei, e riesce abbastanza facile dargli il nome di Xeniades. Discussa è invece l'interpretazione della giovane figura maschile con cui Xenokrateia sta parlando (*c*). Ultimamente il Linfert l'ha denominata Cefiso, affermando inoltre che questo dio appoggerebbe il suo piede destro sull' ara, quella—s'intende—che secondo lo stesso Linfert arebbe oggetto della dedica di Xenokrateia.[23] Ma questa spiegazione suscita gravi dubbi. Anzitutto il presunto Cefiso, pur avendo una statura superiore a quella di Xenokrateia, l'ha minore rispetto a quella degli altri dèi; e ciò non si addice al nume che è titolare del santuario e che dovrebbe quindi, per dignità, distinguersi dagli altri.[24] In secondo luogo, non si arriva a comprendere come la pietra su cui il presunto Cefiso appoggia il piede possa essere un' ara, e tanto più l'ara donata da Xenokrateia. Se così fosse, avremmo il diritto di attenderci un altare di normali dimensioni, messo in bella vista e magari arricchito da una parvenza di offerte; e invece abbiamo davanti agli occhi una piccola pietra, quasi nascosta. Viene proprio da chiedersi come sarebbe stato possibile sacrificare sopra un simile altare, così minuscolo che il piede del presunto Cefiso riesce a coprirne il piano; senza dire che l' atteggiamento del suddetto presunto Cefiso, effigiato nell' atto di calpestare il presunto altare, sarebbe stranissimo, diciamo pure irriverente. In sostanza, credo di poter concludere che la spiegazione più probabile della discussa figura è quella, proposta dallo Homolle e già approvata da me, che si tratti di un sacerdote. A ciò si addicono la statura maggiore di quella di Xenokrateia ma inferiore a quella degli esseri divini e la corona (anticamente espressa a colore) che cinge il capo.[25] Quanto poi alla presunta ara, mantengo la ipotesi già da me avanzata che si tratti piuttosto di un cippo terminale, di uno ὅρος, il quale confermerebbe di per sé il carattere sacro del recinto. Riesce, allora, comprensibile che un sacerdote, appoggiando il piede sullo ὅρος (o sopra uno degli ὅροι) del suo santuario, parli a Xenokrateia con un fare autorevole che ben si esprime nel movimento del braccio destro; che Xenokrateia ascolti con reverenza le sue parole alzando ambedue le mani; che infine il bambino di Xenokrateia si aggrappi, quasi in cerca di aiuto, alla sua veste.

---

[18] Hesychius, *s.v.* Ἰατροί.

[19] Pausanias 6.22.7. Per i nomi delle Ninfe cf. F. G. Ballentine, "Some Phases in the Cult of the Nymphs," *HSCP* 15 (1904) 77–119 (a pp. 111–119: catalogo dei nomi).

[20] P. Kavvadias, *EphArch* (1893) 109 sg., 129, 131 n. 1.

[21] *IG* I², 94.

[22] B. D. Meritt, *Hesperia* 11 (1942) 284–286.

[23] A. Linfert, *op. cit.* (*supra* n. 6) 150. Così anche S. N. Dragumis, *EphArch* (1911) 220; J. N. Svoronos, *op. cit.* (*supra* n. 10) 496 sg.

[24] Carlo Anti, nello studio citato alla nota 30, osserva (p. 570), a questo proposito, che la discussa figura, da lui identificata come Cefiso, è solo apparentemente più bassa delle figure divine: se infatti noi la raddrizzassimo idealmente dalla sua posizione inclinata, quella figura acquisterebbe dimensioni uguali alle dimensioni degli dèi. In realtà, la mancata isocefalia della figura rispetto a tutte le altre (meno, s'intende, quella di Acheloo che—per essere semitaurina—si sottrae alla norma) è ciò che più importa. Né si può pretendere che l'antico artefice abbia voluto presupporre—negli spettatori del rilievo—il sottile ragionamento che lo Anti credette di poter fare.

Veniamo ora alle figure divine.

La stele ricorda anzitutto Estia, la dea che, essendo signora del focolare e del fuoco, detiene—gerarchicamente—il primo posto nei sacrifici;[26] e subito dopo il padrone del santuario, Cefiso. Riservandomi di tornare fra poco su queste due figure e sulla loro identificazione nel *pinax*, proseguo nella lettura dell' elenco. A Estia e a Cefiso segue il ricordo della triade apollinea: Ἀπόλλων Πύϑιος, Λητώ, Ἄρτεμις Λοχία Ἰλείϑυα. Ripeto qui che considero Ἰλείϑυα come attributo di Artemide e non come figura a sé stante, ciò che troverà, come credo, conferma nell' esame del rilievo.

Apollo Pizio (evidentemente quello che riceveva culto nella filiale ateniese del santuario delfico) è perfettamente riconoscibile all' estremità sinistra del rilievo (n. 1 nella PLATE IX,1). Seduto sul suo alto tripode a zampe leonine e con un grifo sull' orlo del lebete, con due serpenti dietro le spalle, egli appoggia i piedi sull' *omphalos* davanti a cui stanno le due aquile.

La figura femminile dopo Apollo (n. 2) è stata da alcuni denominata Letò, da altri Artemide. Così l'ha chiamata, recentemente, il Linfert. Credo che l'identificazione con Artemide sia giusta. Lo dimostra il confronto con un rilievo ateniese di poco posteriore che con ragione il Linfert ha accostato al nostro: l'*ex voto* di un ignoto fedele figlio di Βάκχιος (PLATE XII, 1).[27] Ivi è infatti rappresentata la triade apollinea, con un Apollo seduto, come nel nostro caso, sul suo tripode e con una Artemide (certamente tale perché caratterizzata dall'arco) vestita secondo uno schema esattamente uguale a quello che si vede nella seconda figura del nostro rilievo. L'unica differenza consiste nell' atteggiamento delle braccia. Nel rilievo del figlio di Bacchios, la mano destra si appoggia all' arco, la sinistra è alzata nell' atto di sorreggere il manto. Qui invece la dea solleva ambedue le mani stringendo in esse qualche cosa, in uno schema che ricorda il tipo statuario del *Diadoumenos* (o *Anadoumenos*). Certo, questo atteggiamento è insolito per una Artemide, tanto insolito che io mi domando se per caso esso non dipenda dal fatto che qui Artemide è anche Λοχία ed 'Ιλείϑυα. Ricordando allora che presso gli antichi l'atto stesso di sciogliere veniva considerato propizio alla rapida soluzione del parto,[28] si potrebbe pensare—per ipotesi—che l' atteggiamento della nostra Artemide fosse quello non già di legarsi una benda intorno al capo, ma piuttosto di scioglierla.[29]

---

[25] Attorno al braccio destro di questa figura si era voluto riconoscere una benda. Ma la dott. Dina Peppas-Delmusu e il dott. Nikolaos Yalouris, i quali, dietro mia preghiera, hanno cortesemente e attentamente esaminato il rilievo, mi assicurano che si tratta non di una benda ma di un orlo della veste.

[26] Pindarus, *Nem.* 11.7 chiama Estia πρώταν ϑεῶν. Cf. Pausanias 5.14.4 (Estia riceve ad Olimpia i sacrifici ancora prima di Zeus). Cf. M. Guarducci, *op. cit.* (*supra* n. 1) 119.

[27] J. N. Svoronos, *op. cit.* (*supra* n. 10) tav. 54 (cf. pp. 334 sg.) [Inv. 1389]. Il nome del dedicante è scomparso nella mutilazione della pietra, che ha tolto l'angolo a sinistra in alto. Cf. A. Linfert, *op. cit.* (*supra* n. 6) 152. V. anche H. K. Süsserott, *op. cit.* (*supra* n. 10) 102 sg. tav. 13,4.

La terza figura da sinistra (n. 3) dovrebbe, secondo la logica, essere Letò. Ma su questa figura si sono accumulati i dubbi da quando Carlo Anti credette di riconoscere in essa una divinità maschile, un Ermete vestito di clàmide e munito di *kerykeion*.[30] L'idea dello Anti fu accolta con favore e anche recentemente è stata confermata dal Linfert.[31] Unica voce parzialmente discorde fu quella di Silvio Ferri, il quale, riconoscendo nella parte inferiore del rilievo gli indizi di un lungo indumento femminile (chitone *podères*, o peplo) appartenente a quella figura, pensò che la figura stessa, in origine femminile, fosse stata trasformata in maschile per venire incontro ai desideri dell' acquirente.[32] A me pare difficile sostenere una identificazione di questa figura con Ermete. Anzitutto egli è assente dalla lista delle divinità che, come risulterà chiaramente a esame compiuto, corrisponde assai bene al *pinax* di Xenokrateia; in secondo luogo, l' atteggiamento della mano del presunto Ermete non si adatta alla ipotesi ch'egli regga un *kerykeion*, ma è semplicemente un gesto un po' lezioso sul quale subito tornerò; in terzo luogo, sembra davvero che nella parte inferiore la figura sia coperta da una veste femminile, come il Ferri nota. D'altra parte, sembra difficile ammettere che la triade apollinea sia stata mutilata e, peggio ancora, che Letò sia stata separata dai suoi figli e relegata in altra parte del rilievo. In sostanza, non sarei aliena dal riconoscere Letò in questa terza figura. La muscolosità del braccio scoperto sembra essere non diversa da quella che si nota nel braccio destro della quinta figura divina, certamente femminile. La "clàmide" poi potrebbe essere il risvolto del manto ricadente dietro la schiena. I capelli—è vero—sembrano un po' corti per una figura femminile, ma anche la Letò del rilievo dedicato dal figlio di Bacchios porta una chioma assai aderente al capo, e non mancano nell' arte greca altre figure femminili che, quanto a volume di chioma, potrebbero reggere il confronto con la nostra.

E qui vorrei richiamare l' attenzione sopra un interessante particolare. La mano sinistra della terza figura divina presenta, come già il Ferri notò, uno schema assolutamente identico a quello della mano sinistra della quinta. In ambedue infatti, il medio, l'anulare e il mignolo, accostati l' uno all' altro, si ripiegano nell' atto di stringere, mentre l'indice, staccato dagli altri diti, si alza con un gesto di studiata eleganza. Nella quinta figura la mano stringe il velo che ricade dalla testa e lo scosta dal volto; nella terza invece la mano, pur essendo atteggiata nello stesso modo, non stringe nulla. Io mi domando se l' artefice, riproducendo il modello di una Letò che scostava il velo dal volto, non abbia per caso volutamente omesso il velo per lasciare questa caratteristica alla sola quinta figura che gli premeva di distinguere. A tale ipotesi si adatterebbe anche l' atteggiamento della mano destra di quella che io chiamo Letò, mano effigiata—si direbbe—nell' atto di reggere un indumento.[33] Ad ogni modo, l'identificazione con Letò può difficilmente essere evitata.

---

[28] O. Walter, *op. cit.* (*supra* n. 14) 105, n. 2.

[29] La dott. Peppas-Delmusu e il dott. Yalouris hanno costatato, fra la testa e la mano destra della figura, una stretta superficie rialzata dal fondo che potrebbe assai bene adattarsi all' idea di una tenia.

[30] C. Anti, "Appunti di esegesi figurata, I. Il rilievo di Xenokrateia," *AttiVen* 83 (1923–1924) 567–575, specialmente 570–573.

[31] A Linfert, *op. cit.* (*supra* n. 6) 151.

[32] V. sopra, nota 12.

[33] Anche S. Ferri (*op. cit.* [*supra* n. 12] 678 sg.) ha pensato che l'atteggiamento delle mani presupponga l'esistenza di un velo. Ma, mentre secondo me il velo, esistente nell'originale a cui l'artefice s'ispirò, non sarebbe stato riprodotto nel *pinax*, secondo la tesi – a mio giudizio, assai discutibile – del Ferri il velo, già eseguito nel *pinax*, sarebbe poi stato eliminato per trasformare la figura da femminile in maschile.

Dopo la triade apollinea, la stele rammenta Acheloo, e questo è distinguibile con estrema facilità nella figura semitaurina rappresentata all' estremità destra del rilievo (n. 10).

Segue—nell' elenco—Kallirhoe. Era questa un' altra divinità delle acque, venerata, com'è noto, nella valle dell' Ilisso dove sgorgava l'omonima fonte, e così strettamente legata ad Acheloo da esserne considerata figlia.[34] Anche qui l'identificazione è abbastanza facile. Kallirhoe infatti viene con ragione riconosciuta dagli studiosi nella figura femminile dal rigido schema arcaico con un *polos* sulla testa che si trova dietro ad Acheloo (n. 9). La figura è evidentemente ispirata dal ricordo di uno *xoanon*, e ciò si addice all' antichità del culto che Kallirhoe poteva vantare.

Restano da collocare le divinità che l' elenco enumera dopo Kallirhoe, cioè le Γεραισταὶ Νύμφαι Γενέϑλιαι e 'Ραψώ, più Estia e Cefiso sui quali ho finora sorvolato.

Le Ninfe, che gli attributi Γεραισταί e Γενέϑλιαι dimostrano esser considerate patrone della nascita e dell' allevamento dei bambini,[35] sono almeno due. Esse dovranno evidentemente essere identificate nelle due leggiadre figure giovanili che si trovano a sinistra del gruppo Acheloo-Kallirhoe e sono rappresentate nell' atto di conversare fra loro (nn. 7–8).

Eliminata Ilizia, considerando 'Ιλειϑύαι come secondo attributo di 'Αρτέμιδι, restano nell' elenco tre soli nomi (Estia, Cefiso, Rhapsò) e nel *pinax* parimente rimangono tre figure non ancora identificate, per l' appunto una maschile e due femminili.

Alla figura maschile dovremo necessariamente attribuire il nome di Cefiso. Egli è il dio giovanile dal volto sereno, rappresentato di prospetto alle spalle della figura (a mio giudizio, il sacerdote) che parla con Xenokrateia (n. 4). A questo dio il Linfert ha dato recentemente il nome di Echelos, mentre, come ho detto, l'interlocutore di Xenokrateia sarebbe, a suo parere, Cefiso.[36] Ma questa spiegazione è quanto mai dubbia. Prima di tutto Echelos non compare nella lista degli dèi, e poi sarebbe molto strano che Echelos fosse rappresentato in dimensioni maggiori e in posizione privilegiata rispetto a Cefiso, che è il titolare della dedica di Xenokrateia. Torna invece molto bene che Cefiso sia collocato in vista, a metà del *pinax*, in posizione dominante, e vicino al sacerdote, quasi che egli volesse proteggerlo e fortificarne il consiglio. Che poi egli sia privo delle classiche corna spettanti agli dèi fluviali, non fa meraviglia perché già nel V secolo si era affermato nell' Attica il tipo—più umanizzato—del dio fluviale privo di corna.[37]

Venendo ora alle due dèe, dirò che alcuni studiosi (fra questi il Linfert) hanno pensato che il ricordo di Estia nell' elenco degli dèi sia soltanto una "formalità", un dovere di rispetto verso la dea del focolare, ma che in realtà Estia non compaia nel *pinax*. A me sembra invece ch'essa vi sia e che possa essere identificata nella bella figura rappresentata di profilo verso destra accanto alla figura di Cefiso (n. 5). E' una dea vestita di un lungo chitone dalle pieghe simmetriche, con un velo sulla testa, velo che con la mano sinistra essa scosta dal volto mentre la sua mano destra stringe—si direbbe—un lembo di stoffa.[38] Ora, è interessante notare che questa figura è molto vicina ad altre figure a noi note di Estia-Vesta, e specialmente alla Estia rappresentata sull' altare dei Dodici Dèi a Ostia[39] (PLATE XII,2). Prescindendo dal fatto che la Estia di Ostia è seduta sopra un'ara, mentre la nostra figura è in piedi, non si può non rimanere colpiti dall'analogo atteggiamento. Anche la figura ostiense, velata, scosta infatti con la mano sinistra il velo dal volto, mentre con la mano destra raccoglie un lembo del velo sulle ginocchia. Giovanni Becatti, che per primo illustrò l' ara di Ostia, aveva pensato ad un modello prassitelico; Charles Picard e Adolf Greifenhagen che si occuparono successivamente di quella figura, furono invece concordi nell' ammettere la probabilità che la Estia di Ostia ed altre analoghe Estie risissero ad un famoso modello scopadeo.[40] Un tipo figurato di Estia esisteva però anche prima, e non poteva non esistere in quanto la presenza di una statua di Estia era indispensabile nei pritanei.[41] Ma la sua espressione più famosa e più bella doveva essere l'immagine di Estia che il grande Fidia rappresentò fra Ermete ed Eros sulla base che sosteneva il trono dello Zeus di Olimpia.[42] Illustrando l' ara di Ostia, Giovanni Becatti osservò che sarebbe desiderabile conoscere quali forme Fidia avesse dato alla sua Estia.[43] Il *pinax* di Xenokrateia è anteriore a Prassitele e a Scopa, e la figura da me riconosciuta come Estia venne senza dubbio ispirata da un modello del V secolo. Io mi domando, ora, se essa non ci abbia conservato una eco dell' immagine fidiaca. E non mi sembra un caso che questa figura dal profilo puro, dal portamento dignitoso, dal gesto pacato e solenne abbia richiamato alla memoria dell' Homolle le figure femminili che ricorrono nel fregio del Partenone.[44] Lascio comunque il problema aperto all' indagine degli archeologi.

---

[34] Plato, *Axioch.* 346 A; Pausanias, 8.24.9. Per il santuario di Acheloo e delle Ninfe in riva all'Ilisso: Plato, *Phaedr.* 230B. Cf. Th. Homolle, *op. cit.* (*supra* n. 12) 42.

[35] Cf. *Etymol. Mag.*, *s.v.* Γεραιστιάδες (Ninfe onorate a Gortina come allevatrici di Zeus).

[36] A. Linfert, *op. cit.* (*supra* n. 6) 156.

[37] Cf. O. Waser, "Flussgötter," *RE* VI (1909) 2784–2786.

[38] La dott. Peppas-Delmusu e il dott. Yalouris propendono verso l'idea che questa figura tenga in mano una benda (ταινία). A me sembra tuttavia che, se l'artista avesse voluto rappresentare una benda, non le avrebbe dato dimensioni così minuscole. Mi domando se per caso la «benda» non sia una piega del vestito stretta dalla mano della dea, ammettendo però che l'artista l'abbia fraintesa nel suo modello.

[39] G. Becatti, *ASAtene* 19–20 (1939–1940) 114–117, fig. 27, tavv. 4–5; Ch. Picard, *Manuel d'archéologie grecque*, III 1 (Paris 1948) 670; A. Greifenhagen, *Das Vestarelief aus Wilton House*, 121/122 Winckelmannsprogr. (Berlin 1907) 21 sg., fig. 13.

L'ultima figura che rimane non può essere se non Rhapsò: la giovane donna avvolta nel manto, che conversa con Estia e che si trova vicino alle Ninfe (n. 6). La collocazione non è irragionevole, in quanto Rhapsò può esser considerata Ninfa anch'essa.

L'interpretazione cui sono giunta sembra confermata dall' ordine logico che ne risulta rispetto alla lista degli dèi. La lista ha inizio con Estia e Cefiso, e questi infatti stanno in posizione preminente alla metà del *pinax*. L'enumerazione procede cominciando dall'estremità sinistra del rilievo: Apollo Pizio, Letò, Artemide, con lo spostamento—molto lieve—di Artemide rispetto a Letò. Poi si riprende dall' estremità destra verso sinistra: Acheloo, Kallirhoe, Ninfe, Rhapsò. Si noti infine che le quattro figure femminili rappresentate a destra di Estia appartengono tutte alla famiglia delle Ninfe.

In sostanza, il risultato del confronto che ho istituito fra la lista dei nomi incisi sulla stele e le figure del *pinax* di Xenokrateia viene quasi a coincidere—per quanto riguarda l' assegnazione dei nomi alle figure—con quello cui giunse l'Homolle.[45]

Con l' Homolle condivido anche l'opinione che la figura a colloquio con Xenokrateia sia il sacerdote del santuario di Cefiso. Non accetto però, come ho già rilevato nel mio scritto precedente, la complicata storia escogitata dall' Homolle secondo cui il piccolo Xeniades, orfano di padre, verrebbe presentato da Xenokrateia al sacerdote di Cefiso che solennemente lo adotterebbe appoggiando un piede sul presunto altare; dopo di che Xenokrateia offrirebbe il suo διδασκαλίας δῶρον a Cefiso e ai suoi colleghi di culto.

---

[40] Al medesimo tipo di Estia si può forse riportare la figura rappresentata nell' atto di scostare il velo dal volto che si vede nel rilievo di un sarcofago romano dell' inizio del III secolo d. Cr. con la scena di Marte e Rea Silvia, oggi conservato nel Palazzo Mattei (C. Robert, *Die antiken Sarkophag-reliefs*, III 2 (Berlin 1904), 233–235, n. 190, tavv. 60–61). La suddetta figura compare nella serie degli dèi in secondo piano, in alto a sinistra, dopo la figura di Aion (così credo) nel cerchio dello Zodiaco. Debbo l'indicazione alla cortesia della prof. Lucia Guerrini.

[41] Cf. A. Preuner, "Hestia," *Roscher's Lex.* 12 (1886–1890), 2647.

[42] Pausanias, 5.11, 8. Cf. G. Q. Giglioli, *Il trono dello Zeus di Fidia in Olympia*, "Mem. Lincei," Serie V. vol. XVI 6 (Roma 1921) 229, 318 sg., 329 sg.

[43] G. Becatti, *op. cit.* (*supra* n. 39) 115.

[44] Th. Homolle, *op. cit.* (*supra* n. 12) 43. L'Homolle tuttavia, pur essendo sulla buona strada, non giunse a pensare che la figura del *pinax* di Xenokrateia potesse riprodurre il tipo della Estia di Fidia.

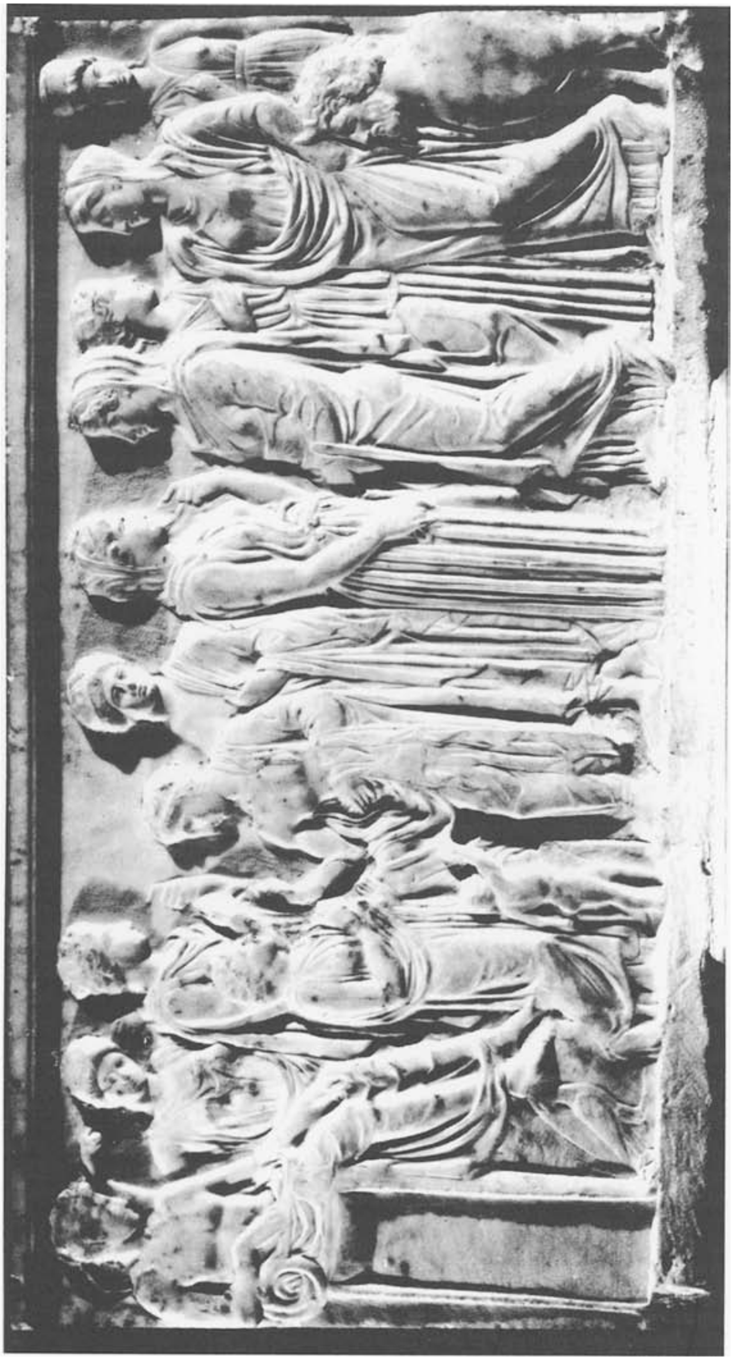
[45] L'unica differenza fra la mia identificazione e quella dell' Homolle riguarda la seconda e la terza figura del *pinax*: Artemide e Letò per me, Letò e Artemide per l'Homolle.

A me sembra ora che Xenokrateia, dopo avere avuto, come madre, una felice esperienza nel santuario di Cefiso, abbia offerto il *pinax*, proponendosi—con esso—di ammaestrare e d'incoraggiare altri fedeli. L'ammaestramento consiste, a mio giudizio, sia nel presentare le venerande effigi dei numi ai quali conviene sacrificare sciogliendo il proprio voto, sia nel rievocare la personale esperienza di un ricorso al sacerdote, esperienza che poi la misericordia dei numi aveva resa efficace.

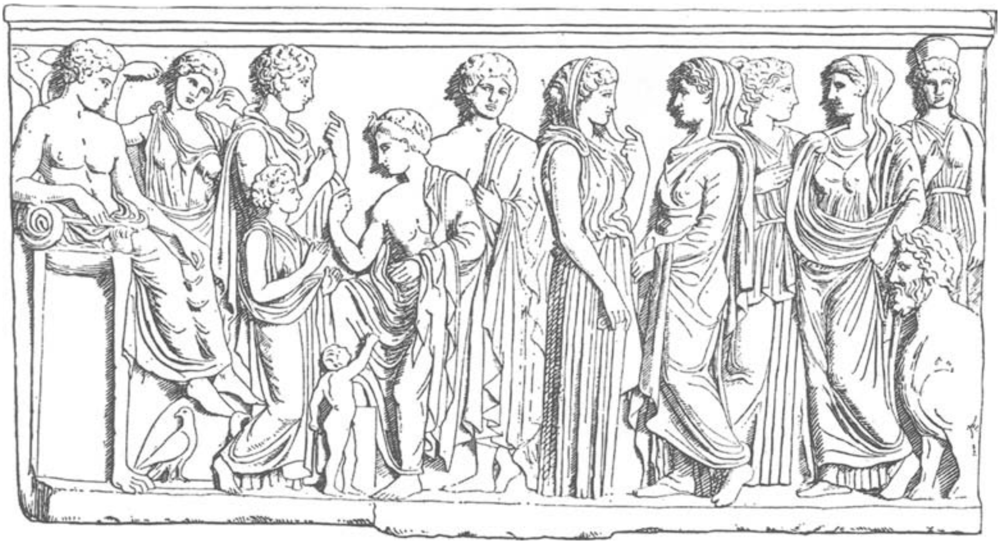
Non si può escludere, come ho detto, che Xenokrateia abbia donato al santuario *anche* l'ara da collocarsi davanti al suo *pinax*. E' altresì probabile che nella medesima occasione e a spese della medesima Xenokrateia sia stato inciso sulla stele l'elenco delle divinità che, come si è visto, si adatta così bene al rilievo. Si noti infine che Ermete è assente sia nel rilievo sia nell' elenco. Ciò farebbe credere che il *pinax* di Xenokrateia fosse anteriore, sia pur di poco, al *pinax* di Kephisodotos dove Ermete è presente. Kephisodotos si accorse, probabilmente, che il fedele compagno delle Ninfe non poteva essere estraneo ad un santuario in cui queste erano largamente rappresentate, e cercò di colmare la lacuna offrendo il suo *pinax* con rispettivo altare e approfittando dell' occasione per introdurre nel sacro recinto anche Echelos e Iasile.

Spero che il nuovo esame del *pinax* di Xenokrateia che, con animo amico, ho dedicato a Benjamin Meritt non sia stato del tutto inutile. Esso ha chiarito—mi sembra—alcuni punti, è giunto ad una spiegazione plausibile della misteriosa Rhapsò; ma soprattutto ha aperto una via nuova verso la conoscenza del tipo—finora ignoto—della Estia di Fidia.

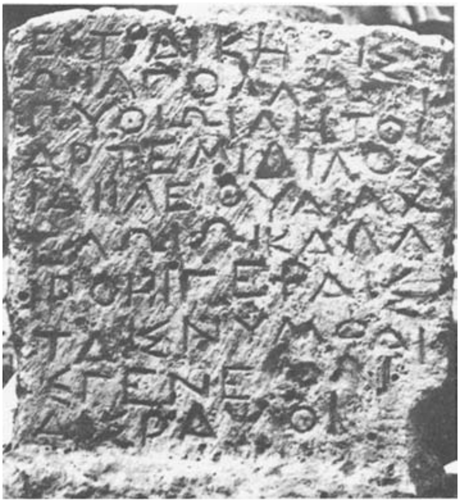
Roma MARGHERITA GUARDUCCI



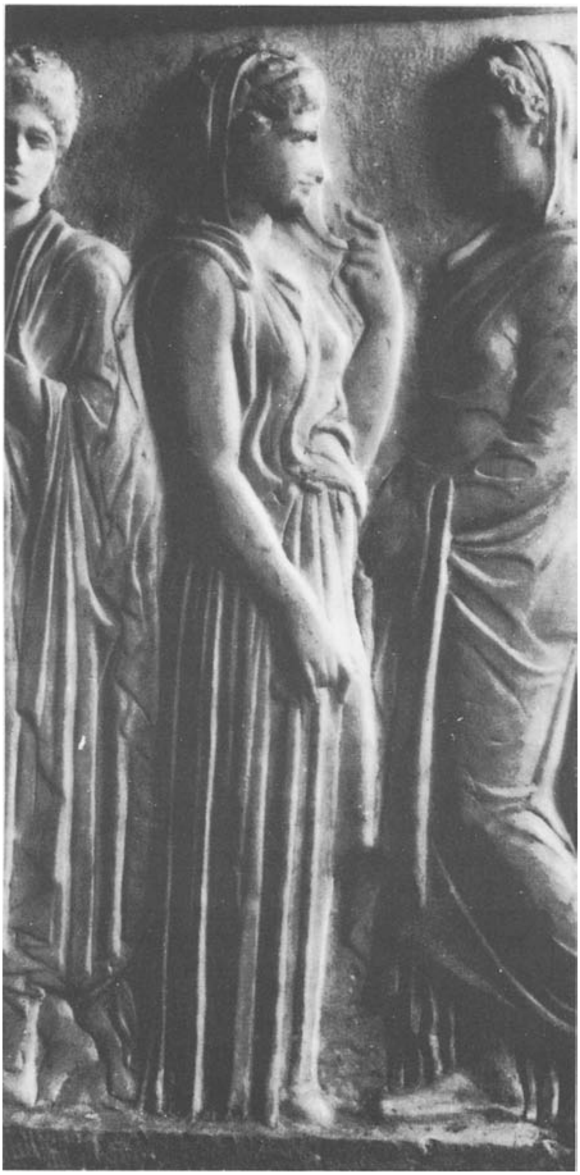
L'offerta di Xenokrateia



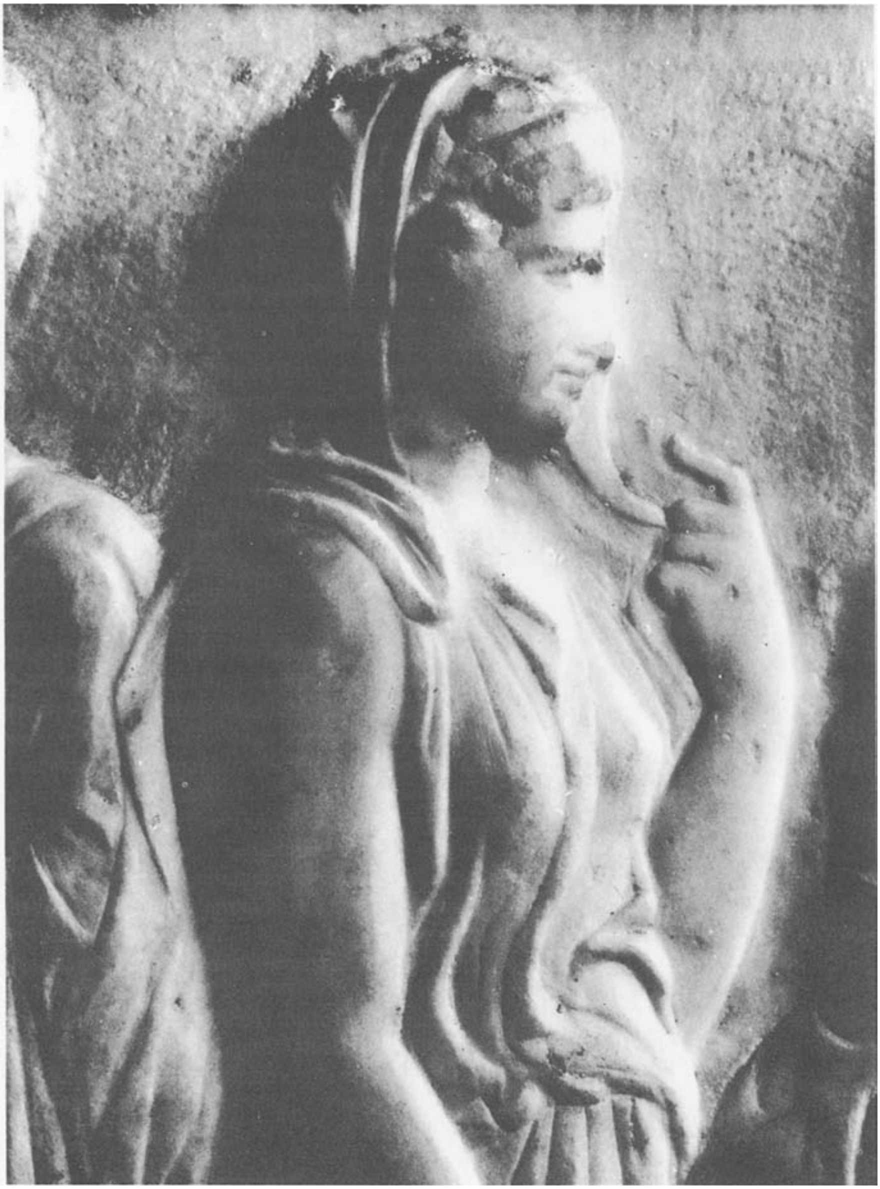
1. L'offerta di Xenokrateia



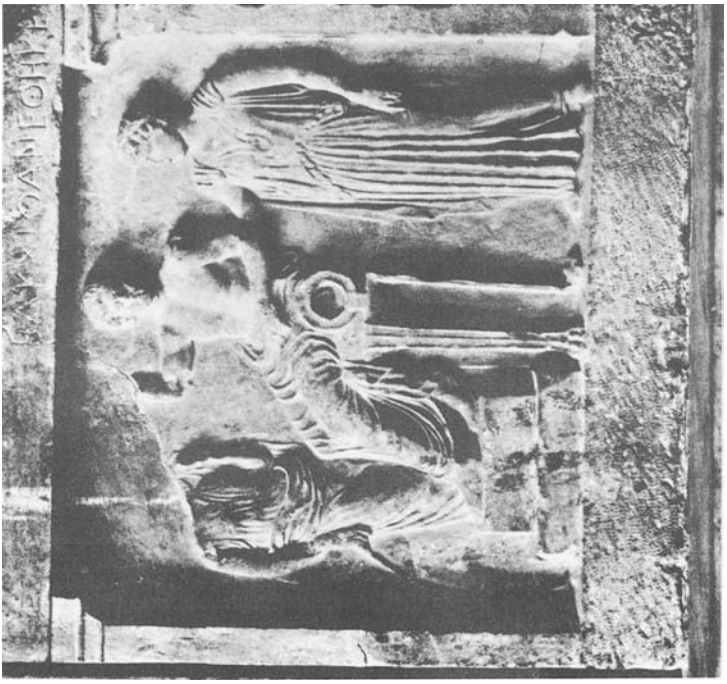
2. *IG* II², 4547 = EM 8102



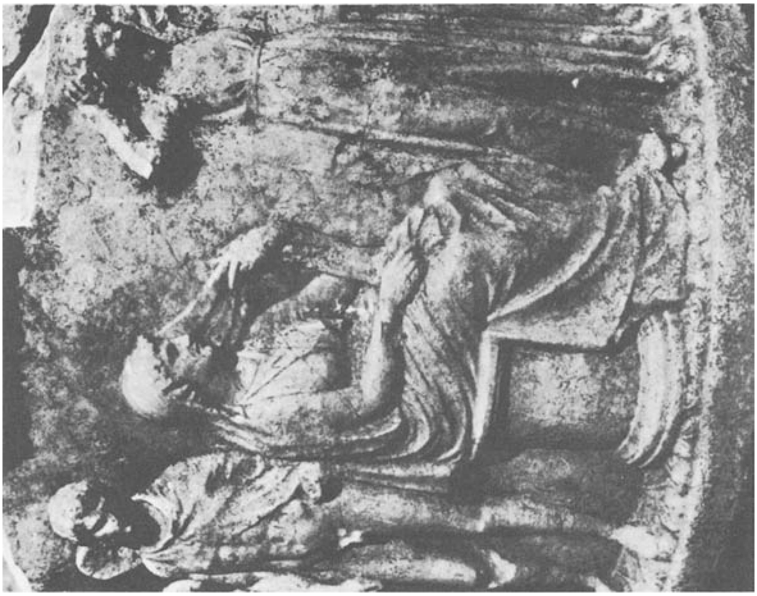
L'offerta di Xenokrateia



L'offerta di Xenokrateia



1. *ex voto*: Athens, NM 1389



2. Altare dei Dodici Dèi a Ostia

7

GLI «ANGELI» DI TERA

Una ben conosciuta serie di epitafi rinvenuti nell'isola di Tera presenta la parola ἄγγελος seguìta per lo più da un nome personale maschile o femminile al genitivo (1). A volte si trova semplicemente ἄγγελος o, al genitivo, ἀγγέλου senza alcun nome (2). In uno dei casi, invece, i nomi sono due : ἄγγελος | Καλλινό|ης καὶ Εὐ|φραντικῆς (3). Di ἄγγελος s'incontrano talvolta le varianti ἄνγελος o ἄγγελες o ἄγγλες.

I suddetti epitafi terei sono, per quanto mi risulta, 45. Ad essi bisogna aggiungerne due del medesimo genere rinvenuti nella vicina isoletta di Terasia (4).

Molti degli esemplari di Tera vennero in luce nella località oggi detta *Sellàda*, prescelta dai Terei — fino dall'antica età « geometrica » — come luogo di sepoltura : circostanza che conferma, se ce ne fosse bisogno, il carattere sepolcrale delle nostre epigrafi. Queste poi sono incise in piccole stele di pietra locale, per lo più ornate da un frontoncino nel quale è scolpita o incisa una rosetta e, ai lati, da due pilastrini che vogliono imitare la facciata di un'edicola (5).

Quanto all'età, si può dire che la grande maggioranza degli esemplari appartiene al II e al III secolo d. Cr. Per alcuni di essi, e specialmente per uno, non mi sentirei di escludere — ma con riserva — la fine del I secolo (6).

---

(1) Tutte queste epigrafi sono raccolte in *IG*, XII 3 (nn. 455, 933-974, 1636, 1637) ; cfr. H. Grégoire, *Recueil des inscriptions grecques chrétiennes d'Asie Mineure*, I (Paris 1922), nn. 166 bis-207. Nel citarle, terrò come base *IG*, XII 3, riservandomi di aggiungere — in qualche caso dei più importanti — il rimando al libro del Grégoire.

(2) *IG*, XII 3, 959-962, 964-967, 974.

(3) *IG*, XII 3, 946.

(4) *IG*, XII 3, 1056-1057. Nel n. 1057 si legge solamente ἄγγελος.

(5) Per le immagini delle stele terèe, cfr. F. Hiller von Gaertringen, *Thera*, I (Berlin 1899), p. 180 ; H. Dragendorff, *ibid.*, II (Berlin 1903), p. 68, fig. 229. Lo Hiller riproduce *IG*, XII 3, 940, 944, 947 ; il Dragendorff torna a dare il n. 944.

(6) Alludo a *IG*, XII 3, 455.

Si tratta di epigrafi pagane o di epigrafi cristiane?

In un vecchio articolo pubblicato nel 1939 in *Studi e Materiali di storia delle religioni*, feci il punto della situazione (1). Dalle mie pagine risulta che quasi tutti gli studiosi i quali fino allora si erano occupati dell'argomento avevano optato per la tesi « cristiana ». Per parte mia, aderii, ma con osservazioni nuove, alla tesi « pagana ». L'anno dopo, nella medesima rivista, riaffermai lo stesso convincimento, adducendo un'epigrafe di Epidauro che prima mi era sfuggita e della quale ora tornerò a parlare (2).

Come pagani considerò gli angeli di Tera anche Joseph Barbel nella sua dotta monografia *Christos Angelos* ecc., uscita a Bonn nell'anno ancora successivo (1941) (3). Il Barbel, che non conosceva i miei scritti, classificò infatti gli angeli terei nel numero di quelli pagani, pur dichiarando che non gli riusciva facile definirli meglio.

Nel medesimo anno 1941 uscì nel Bulletin épigraphique della *Revue des Études Grecques* una recensione al mio scritto del 1939, recensione stilata con la consueta vivacità dai Coniugi Robert (4). Adducendo ragioni che ora prenderò man mano in esame, essi si schierarono decisamente a favore della tesi « cristiana ».

Sei anni più tardi (nel 1947), il p. Antonio Ferrua, senza conoscere gli scritti del Barbel e dei Coniugi Robert, tornò anch'egli sull'argomento, e concluse dichiarando anch'egli cristiani i molto discussi angeli (5). Tale conclusione venne accettata da Pasquale Testini nel suo volume *Archeologia cristiana* (1958) (6). Ancora più tardi invece — nel 1962 — Johann Michl, scrivendo l'articolo *Engel* per il *Reallexikon für Antike und Christentum*, preferì una posizione incerta fra paganesimo e giudeo-cristianesimo (7).

Oggi, riprendendo in esame il problema, vengo — lo premetto — a confermare con qualche nuova considerazione quanto già scrissi molti anni fa : che, cioè, quelle singolari epigrafi sembrano davvero pagane.

Vediamo, anzitutto, sotto quale aspetto giudicano l'angelo di Tera i fautori della tesi « cristiana ». Alcuni non si pronunciano ; altri ammettono ch'esso sia l'anima « angelicata » dello stesso defunto ; altri ancora lo concepiscono come protettore del singolo individuo in vita e in morte ; cioè come quello che noi definiamo comunemente « angelo custode », altri infine lo vedono come vigile custode cristiano della tomba. In quest'ultimo senso, per l'appunto, lo intende il Ferrua.

---

(1) M. Guarducci, in *Studi e Materiali di storia delle religioni*, 15 (1939), pp. 79-89.

(2) Id., *ibid.*, 16, 1940, p. 119. Alla bibliografia da me addotta debbono essere aggiunti il libro di H. Grégoire (v. mia p. 147, nota 1) e le osservazioni del medesimo, in *Byzant. Zeitschrift*, 30 (1930), pp. 643 sg. Il Grégoire è per la tesi « cristiana ».

(3) J. Barbel, *Christos Angelos* ecc. (Bonn 1941) (= *Theophaneia* III).

(4) J. e L. Robert, in *Rev. Ét. Gr.*, 54 (1941), 254 (*Bull. épigr.*, n. 106).

(5) A. Ferrua, in *Orientalia Christiana Periodica*, 13 (1947), pp. 149-167. Cfr. Id., in *La Civiltà Cattolica*, 98 (1947), IV, pp. 51-58, e specialmente p. 58.

(6) P. Testini, *Archeologia cristiana* (Roma 1958), p. 521.

(7) J. Michl, in *Reallex. für Antike und Christentum*, s. v. *Engel* (a. 1962), coll. 55 sg.

Sia detto subito che la prima e la seconda spiegazione vengono escluse dall'esemplare in cui, come ho già detto, compare un ἄγγελος seguìto dai nomi di due defunti (1). Con ciò, la ipotesi della identità fra l'angelo e l'anima del defunto viene ovviamente a cadere ; e cade anche quella dell'« angelo custode », non potendosi ammettere — secondo la concezione cristiana — un angelo custode addetto contemporaneamente a due anime. Resterebbe, se mai, la terza possibilità : quella dell'angelo concepito come cristiano custode del sepolcro. Ma questa possibilità prenderebbe consistenza soltanto se si fosse in grado di additare nelle nostre epigrafi «angeliche» qualche sicuro indizio di cristianità ; dimostrando, a riprova, che vi manca ogni indizio di paganesimo e che, per di più, non è possibile ammettere l'esistenza di angeli pagani.

Le cose però sono ben lontane dallo stare in questo modo.

Domandiamoci anzitutto quali siano gli indizi di cristianità addotti dai fautori della tesi « cristiana ».

Si è osservato che molte di quelle stele terèe portano alla sommità un segno di croce dentro un cerchio : ⊕. Ma si tratta veramente della Croce ? Henri Grégoire, commentando le epigrafi « angeliche » di Tera nel suo *Recueil des inscriptions grecques chrétiennes d'Asie Mineure*, crede alla cristianità di quel segno, pur dovendo riconoscere che esso, non cristiano in origine, debba essere inteso — a Tera — come criptocristiano, come « un équivalent local de la croix » (2). I Coniugi Robert parlano più semplicemente di « croci » che, nel contesto del loro scritto, acquistano però il senso di « croci cristiane » (3). Né essi né il Grégoire ricordarono forse che molti anni prima Adolf Deissmann aveva espresso sulla cristianità di quelle croci i suoi forti dubbi: «... viele von ihnen tragen eine Rosette ⊕, deren Mittellinien wie ein Kreuz aussehen, aber kein christliches Kreuz sind » (4). E in realtà le presunte croci cristiane non sono che rosette coi quattro petali stilizzati, riproduzioni senza pretese delle graziose rosette che altre stele sepolcrali di Tera presentano nei loro piccoli frontoni (5). Le presunte croci delle stele « angeliche » sono del tutto uguali a quelle che compaiono in testa a stele funerarie con scene di «banchetto eroico», sulle quali non manca talora nemmeno il pagano verbo ἀφηρωΐζειν. Ne cito qui un chiarissimo esempio (6) (fig. 1).

In una delle stele « angeliche » la « croce » iscritta nel cerchio presenta — è vero — a destra la parvenza di un ricciolo che suggerisce il ricordo della cosiddetta Croce monogrammatica (⳨) (7). I Coniugi Robert la dànno decisamente per tale (1). Di questa stele io non conosco se non la piccola e brutta fotografia pubblicata nel 1923 da Adolf Deissmann (2). Debbo onestamente dichiarare che, con tutta la buona volontà, non mi è riuscito di vedere in essa con certezza il segno ⳨ ; ma, anche ammesso che il segno ⳨ ci sia, conviene ricordarsi che lo stesso Deissmann, ed anche il Ferrua, inclinarono verso la ipotesi che il ricciolo fosse stato aggiunto in età successiva, con l'intento, altre volte attestato, di cristianizzare l'epigrafe (3).

---

(1) *IG*, XII 3, 946.

(2) H. Grégoire, *op. cit.*, p. 57.

(3) J. e L. Robert, *loc. cit.*

(4) A. Deissmann, *Licht vom Osten*, 4ª ed. (Tübingen 1923), p. 239, nota 5.

(5) V. sopra, p.

(6) *IG*, XII 3, 1630. Cfr. anche *IG*, XII 3, 906 (F. Hiller von Gaertringen, *Thera*, I, p. 179).

(7) *IG*, XII 3, 952 ; H. Grégoire, *op. cit.*, n. 183.

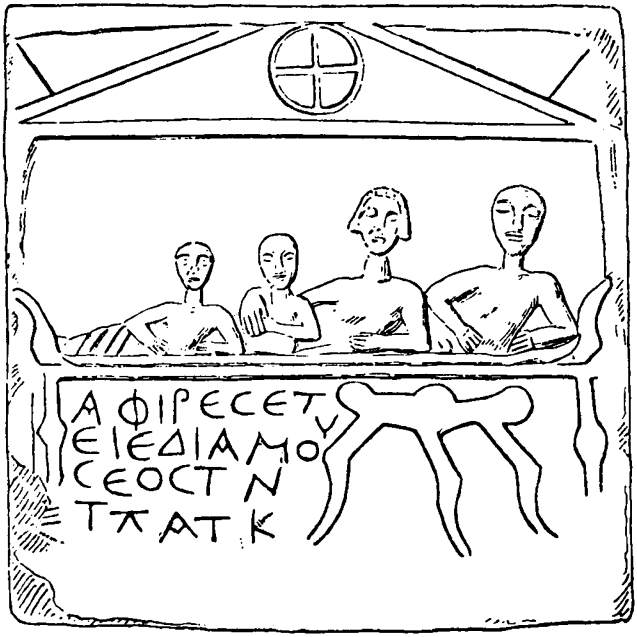


Fig. 1. — Stele sepolcrale di Tera con « banchetto eroico » e segno cruciforme (da *IG*, XII 3, 1630).

L'argomento delle croci è dunque insostenibile. L'altro argomento sul quale si basano i fautori della cristianità, anzi il loro argomento principe, è la comparsa del termine πρεσβῦτις in una delle epigrafi in questione : (4)

ἄνγε-
λος
'Επι-
κτοῦς
πρεσβύ-
τιδος.

---

(1) Essi citano, per errore : Grégoire, n. 187.

(2) A. Deissmann, *loc. cit.*

(3) Id., *loc. cit.* ; A. Ferrua, in *Orientalia Christ.* cit., pp. 151 sg.

(4) *IG*, XII 3, 933 ; H. Grégoire, *op. cit.*, n. 167.

L'aggiunta dell'attributo πρεσβῦτις al nome della defunta Epiktò sembrò decisiva all'Achelis, al Grégoire, ai Coniugi Robert (1). Base di questa convinzione era un cànone del Concilio di Laodicea, citato per la prima volta dell'Achelis (2) e addotto successivamente dagli altri, in cui le πρεσβύτιδες — così afferma il Grégoire — « apparaissent... comme formant un véritable ordre ecclésiastique » (3). Per la verità, nel Concilio di Laodicea, svoltosi in un'epoca incerta del IV secolo (circa 343-381), fu stabilito esattamente il contrario, che cioè le cosiddette πρεσβύτιδες *non* dovessero formare un ordine ecclesiastico (4). Dalle parole del cànone risulta soltanto che una certa categoria di πρεσβύτιδες esisteva, allineata evidentemente alle altre categorie nelle quali, partendo dalla celebre classificazione paolina della famiglia (5), si era venuta articolando la società cristiana dei primi secoli. Ed anche altre poche fonti del IV secolo, come Epifanio di Cipro e le *Constitutiones apostolorum*, parlano di πρεσβύτιδες o πρεσβυτέραι (6). Da queste scarse fonti si deduce però, in sostanza, che la πρεσβῦτις non aveva una fisionomia ben definita : ora una vecchia, ora una vedova, e — genericamente — una donna anziana e rispettabile che frequentava la chiesa con particolare impegno.

Tornando all'epigrafe di Tera, sembra molto strano che nel III secolo (o, al massimo, all'inizio del IV) la incerta denominazione cristiana abbia potuto assumere un così chiaro significato specifico da essere aggiunta al nome di una defunta (7). Bisogna poi pensare che per tutto il IV secolo nessuna traccia sicura di cristianità appare a Tera (8) e che un quadro analogo ci offrono le altre isole dell'Egeo, con la sola eccezione di Melo — centro importante del Cristianesimo — dove già nel IV secolo ricorrono alcune epigrafi cristiane (9). Stando così le cose, non sarebbe prudente imperniare intorno ad uno sporadico e dubbio elemento quale il termine πρεσβῦτις nell'epigrafe « angelica » di Epiktò la convinzione che le epigrafi « angeliche » di Tera siano da considerarsi cristiane. D'altra parte, bisogna ricordare che non soltanto i Cristiani ma anche i pagani usarono, e largamente, il termine πρεσβῦτις accanto al maschile πρεσβύτης e ai comparativi πρεσβυτέρα e πρεσβύτερος. Così che sembra, nel nostro caso, non irragionevole chiedersi se πρεσβῦτις non abbia il semplice scopo di distinguere una Epiktò vecchia da una Epiktò giovane (1).

---

(1) H. Achelis, in *Zeitschr. für die neutestamentliche Wissenschaft*, 1 (1900), pp. 93-98 ; H. Grégoire, *op. cit.*, p. 57 (Id., in *Byzant. Zeitschr.*, cit., p. 644) ; J. e L. Robert, *loc. cit.*

(2) H. Achelis, *op. cit.*, p. 97.

(3) H. Grégoire, nel commento al n. 167 (= *IG*, XII 3, 933). H. Achelis (*op. cit.*, p. 98) era giunto addirittura ad ammettere che Epiktò occupasse il primo posto nella gerarchia della comunità cristiana di Tera !

(4) J. D. Mansi, *Sacrorum Conciliorum nova et amplissima collectio*, II (Florentiae 1759), col. 566, cànone XI. Il testo è : Περὶ τοῦ μὴ δεῖν τὰς λεγομένας πρεσβύτιδας, ἤτοι προκαθημένας, ἐν ἐκκλησίᾳ καθίστασθαι.

(5) Paulus, I *Timoth.*, 5, 1-2 ; *Tit.*, 2, 1-10 ; *Ephes.* 6, 5 sg. ; *Coloss.*, 3, 18-25.

(6) Epiphanius, *Adv. haer.*, 79, 4) ; F. X. Funk, *Didascalia et Constitutiones apostolorum* (Paderbornae 1906), II, pp. 109 (2, 28, 3 ; cfr. 2, 28, 1) 165 (2, 57, 12).

(7) G. W. H. Lampe, *A Patristic Greek Lexicon*, s.v. πρεσβῦτις, registra il caso della nostra πρεσβῦτις terea, ma non si pronuncia in merito.

(8) L'epigrafe di Tera contenente un'invocazione a Michele Arcangelo è non anteriore al V secolo (*IG*, XII 3, 975 ; H. Grégoire, n. 166). Al V secolo appartiene anche la notizia che Michele, vescovo di Tera, partecipò al Concilio di Calcedonia (451).

(9) Così, *IG*, XII 3, 1237-1239 (= H. Grégoire, nn. 208-210).

Veniamo ora a considerare il gruppo delle stele « angeliche » dal punto di vista del paganesimo.

Si può anzitutto notare che l'aspetto delle nostre stele è del tutto simile a quello delle stele pagane. Ma non voglio insistere su questo argomento, essendo risaputo che i monumenti sepolcrali dei Cristiani non differirono da principio un gran che da quelli dei pagani. Voglio piuttosto richiamare l'attenzione sia sul parallelismo che si nota — a Tera — fra le stele col termine ἄγγελος e quelle col termine ἄβατον, sia sopra una stele col termine ἄγγελος in cui si allude alla eroizzazione del defunto.

Il termine ἄβατον, che significa propriamente « luogo dove non è lecito camminare », cioè « inaccessibile », era usato dai Greci per indicare una zona sacra nella quale i profani non potevano impunemente entrare. Così, ad esempio, in una iscrizione paria del V o IV secolo av. Cr. la semplice parola ἄβατον incisa in un cippo terminale indica l'inizio di un luogo inaccessibile (2). Nel santuario di Asclepio ad Epidauro poi ed in altri Asclepiei, ἄβατον è l'ambiente al quale i soli malati possono accedere per l'arcana esperienza dell'intervento divino (3). Ora, a Tera alcune stele sepolcrali recano la parola ἄβατον (4) ; e poiché, come ho detto, ἄβατον indica un luogo sacro, esse presuppongono il concetto — sempre più largamente diffuso in Grecia dall'età ellenistica in poi — secondo cui l'uomo abbandonerebbe, con la morte, la zona umana per entrare in quella divina (o semidivina, e comunque sacra) degli eroi. Nell'isola di Tera la tendenza a considerare dapprima certi defunti insigni poi — senza distinzione — tutti i defunti, uomini e donne, come eroi ed eroine sembra essere stata particolarmente forte : lo dimostrano i molti rilievi, più o meno rozzi, che rappresenno i defunti partecipanti a banchetti eroici (i cosiddetti *Totenmahlreliefs*) e le molte iscrizioni sepolcrali pertinenti ad uomini e donne di ogni classe sociale, nelle quali compaiono ora il verbo ἀφηρωΐζειν ora i termini ἥρως ed ἡρώισσα (5). La parola ἄβατον pertanto, che compare da sola su certe stele sepolcrali, non può se non indicare la zona di rispetto pertinente al sepolcro di un « eroe ». Ciò è dimostrato da un'epigrafe terea in cui ad ἄβατον segue il nome della defunta eroizzata : ἄβατον ἡρώισ|σας Φερεβώλας (1).

---

(1) Cfr. M. Guarducci, in *Studi e Materiali* cit., 15 (1939), p. 83. Questo ammette anche il p. Ferrua (*op. cit.*, p. 152). In una epigrafe di Nisyros da me citata (*loc. cit.* : *IG*, XII 3, 107) il termine πρεσβύτερος distingue un padre dall'omonimo figlio. Si tratta anche qui di un'epigrafe pagana (evidentemente a torto il p. Ferrua la ritiene cristiana, intendendo πρεσβύτερος in valore sacerdotale).

(2) *IG*, XII 5, 255.

(3) Cfr. *IG*, IV 1^2, 121, ll. 4, 21, 50, 63, 65, 91, 109, 116 sg. ; 122, ll. 23, 25, 44, 49, 51 ; 126, l. 19.

(4) *IG*, XII 3, 453-455, 1626.

(5) Per il problema in generale che riguarda gli eroi, cfr. M. Guarducci, in *Amer. Journ. Arch.*, 66 (1962), pp. 273-280, tavv. 71-72, e in particolare 278 sg. Un esauriente catalogo dei cosiddetti *Totenmahlreliefs* è stato fatto da Rhea N. Thönges-Stringaris, in *Ath. Mitt.*, 80 (1965), pp. 69-99, Beil. 1-30.

I testi con ἄβατον rientrano (è ovvio) in pieno paganesimo. Ora, bisogna pensare che a Tera le stele con ἄβατον appartengono alla medesima età di quelle con ἄγγελος e furono ritrovate in luoghi donde provengono anche alcune stele « angeliche » (2). Ciò significa che le formule ἄβατον e ἄγγελος sono strettamente imparentate fra loro. V'è anzi una stele in cui alla parola ΑΒΑΤΟΝ fu sovrapposta la parola ΑΓΓΕΛΟΥ scritta con lettere non dissimili che rivelano un'epoca immediatamente vicina (3). Poiché dunque la formula con ἄβατον è pagana, gli stretti legami che uniscono le stele con ἄβατον a quelle con ἄγγελος inducono a pensare che la formula con ἄγγελος sia pagana anch'essa.

Questa ragionevole ipotesi riceve, a mio giudizio, decisiva conferma da un esemplare (4) in cui si legge (5) :

ἄνγελος
Ζωσίμου·
ἀφηρόϊσα
Ῥουφεῖνα
τὸ<ν> ἴδιον υἱόν (5).

Friedrich Hiller von Gaertringen, benemerito illustratore dell'antica Tera e in particolare delle sue epigrafi, aveva creduto che il nostro testo fosse stato inciso a due riprese : dapprima ἀφηρόϊσα Ῥουφεῖνα τὸ<ν> ἴδιον υἱόν, poi ἄνγελος Ζωσίμου (6). Con questo, egli veniva ovviamente a separare l'ἄνγελος, da lui ritenuto cristiano, dal pagano verbo ἀφηρόϊσα (7). Ma l'epigrafe è palesemente unitaria, come risulta dai caratteri della scrittura e come fu riconosciuto anche da Henri Grégoire (8). Bisogna dunque intendere che la madre volle « eroizzare » il proprio figlio dedicandogli la stele a noi conservata, sulla quale figuravano — scritti contemporaneamente — e il termine ἄγγελος seguìto dal nome del defunto al genitivo e il verbo ἀφηρόϊσα esprimente l'azione compiuta dalla madre. E poiché il verbo è indubbiamente pagano, ne risulta che tale dovrà essere inteso anche il termine ἄνγελος.

---

(1) *IG*, XII 3, 1626.

(2) Le stele con ἄβατον (v. sopra, p. 152, nota 4) furono rinvenute nei seguenti luoghi : n. 453 (a Phirà, sulla costa occidentale, donde provenne anche la stele con ἄγγελος n. 942) ; n. 454 (a Merovigli a Nord di Phirà, donde anche le stele « angeliche » nn. 939, 968-974) ; nn. 455 e 1626 (dalla zona della Sellàda, da cui provenne anche la maggior parte delle stele « angeliche »).

(3*IG*) , XII 3, 455 ; H. Grégoire, n. 166 *bis*.

(4) *IG*, XII 3, 942 ; H. Grégoire, n. 172.

(5) Alla l. 3 ἀφηρόϊσα sta per ἀφηρώϊσα.

(6) F. Hiller von Gaertringen, nel commento a *IG*, XII 3, 942.

(7) Una lunga serie di epigrafi sepolcrali pagane presenta — a Tera — la formula ἀφηρωΐζειν τὸν δεῖνα : *IG* XII 3, 893-932.

(8) H. Grégoire, nel commento al n. 172.

Contro questa ovvia conclusione dapprima l'Achelis, poi il Grégoire e il p. Ferrua, tutti e tre sostenitori della cristianità degli angeli di Tera, osservarono che il pagano verbo ἀφηρωΐζειν potrebbe essere stato usato più o meno inconsapevolmente anche da una donna cristiana ; e il Ferrua aggiunse che si tratta, in fin dei conti, di un solo esempio « penetrato accidentalmente... dentro una serie cristiana » (1). A me sembra però che questi ragionamenti non siano abbastanza validi. A una donna cristiana non si addice affato l'uso del verbo ἀφηρωΐζειν, tipico della mentalità pagana. Si noti poi che non si tratterebbe qui di una semplice sigla quale DM *(Dis Manibus)* che, com'è noto, si mantenne per un certo tempo anche negli epitafi cristiani. Qui si tratta invece di una frase appositamente costruita, che in bocca ad una Cristiana suonerebbe davvero stranissima. Quanto poi all'osservazione del Ferrua che il verbo ἀφηρωΐζειν compare in questa sola della stele « angeliche » e che perciò la sua presenza può dipendere dal caso e quindi essere destituita di valore, è facile rispondere che i ragionamenti imperniati sul « caso » sono sempre pericolosi. Qui poi il giudizio di paganesimo cui si giunge attraverso l'esame della stele di Zosimos coincide con quello che, come si è visto, risulta dal parallelismo fra le stele con ἄγγελος e quelle — sicuramente pagane — con ἄβατον. Due epigrafi quali ἄβατον ἡρώισσας Φερεβώλας e ἄγγελος Ζωσίμου, ἀφηρόϊσα Ῥουφεῖνα τὸ<ν> ἴδιον υἱόν non possono — mi sembra — non appartenere al medesimo ambiente spirituale ; e poiché la prima è sicuramente pagana, lo è anche la seconda, che trascina poi con sé tutta la serie — palesemente unitaria — delle stele « angeliche » (2).

Si è visto dunque che queste stele, lungi dal contenere sicuri indizi di cristianità, contengono invece sicuri indizi di paganesimo. Ci si può domandare ora, a riprova, se ci vengano attestati da altra parte angeli pagani, e in particolare angeli pagani che abbiano attinenza col mondo dei defunti.

La risposta a questa domanda è decisamente affermativa. I documenti che attestano chiaramente l'esistenza di angeli pagani furono raccolti e commentati da Joseph Barbel nella monografia da me citata (3). Fra i vari esempi addotti dal Barbel, voglio mettere subito in rilievo due tabelle attiche di defissione databili al II secolo d. Cr., che si suppliscono a vicenda e che furono già da me citate nel mio precedente scritto (4) :

---

(1) H. Achelis, *op. cit.*, p. 92 ; H. Grégoire, *op. cit.*, p. 59, nel commento allo stesso n. 172 ; A. Ferrua, *op. cit.*, p. 151.

(2) J. e L. Robert *(loc. cit.)* passano stranamente sotto silenzio l'epigrafe « eroica » di Zosimos, così importante nel giudizio delle nostre epigrafi.

(3) J. Barbel, *op. cit.*, pp. 7-18.

(4) A. Audollent, *Defixionum tabellae*, ecc. (Lutetiae Parisiorum 1904), nn. 74-75. Cfr. M. Guarducci, in *Studi e Materiali* cit., 15 (1939), p. 86.

καταγράφω καὶ κατα-
[τί]θω ἀνγέλης κατα-
χθονίοις, Ἑρμῇ κατα-
χθονίῳ καὶ Ἑκάτῃ κα[τα]-
χθονίᾳ, Πλούτω-
νι κα(ὶ) Κόρῃ κ(αὶ) Περσιφόν-
{ν}ῃ καὶ Μοίραις κατα[χθονί]-
[α]ις καὶ πάντοις τοῖ[ς θε]-
[οῖ]ς καὶ τῷ Κερ[ϐ]έρῳ, ecc.

Alle ll. 2 sg. sono invocati, come si vede, gli ἄνγελοι καταχθόνιοι, cioè proprio gli angeli del mondo infero (ἀνγέλης è ovvia variante ortografica per ἀνγέλοις), in testa ad una serie di altri numi del mondo sotterraneo : Ermete, Ecate, Plutone e Cora e Persefone e le Moirai infere e Cerbero. Sono, tutti costoro, i patroni che il defissore invoca per rendere efficienti i suoi auguri di morte. Il p. Ferrua, evidentemente desideroso di eliminare gli ἄνγελοι καταχθόνιοι come figure a sé, pensò di sopprimere nella l. 3 l'interpunzione davanti ad Ἑρμῇ e di considerare pertanto gli ἄνγελοι καταχθόνιοι come una sola cosa con Ermete e con Ecate (1). Ma questo modo d'intendere è palesemente errato, perché in tal caso diventerebbero superflui e inesplicabili gli epiteti καταχθονίῳ e καταχθονίᾳ aggiunti rispettivamente ai nomi di Ermete e di Ecate.

Voglio poi ricordare l'ara di Epidauro recante l'epigrafe del III secolo d. Cr.

Ἀγγέλων,

un'ara che all'inizio del secolo successivo venne fornita di un numero d'ordine e compresa in una serie di are tutte pertinenti a divinità pagane (2). E all'ara di Epidauro si potrebbero, come ho detto, aggiungere altri esempi (3). Alcuni di essi, ed anche l'ara di Epidauro, non erano ignoti al p. Ferrua, ed è perciò molto strana la sua asserzione che « non vi è traccia presso i Greci di un culto degli angeli » (4).

Tornando alle stele « angeliche » di Tera, ci si può chiedere quale valore debba attribuirsi al termine ἄγγελος ch'esse presentano. Evidentemente l'« angelo » tereo dev'essere interpretato come un dèmone sotterraneo, non dissimile dagli ἄγγελοι καταχθόνιοι ricordati nelle defissioni attiche ; un dèmone che aveva strette relazioni con una determinata tomba della quale era l'intransigente custode. Si noti anzi come, intendendo lo ἄγγελος di Tera in questo senso, venga a determinarsi un punto di contatto tra la formula con ἄγγελος e la formula con ἄβατον. Quest'ultimo termine mette in evidenza la necessità di non violare il luogo sacro dove giace l'« eroe » ; e il ricordo dello ἄγγελος mira, in sostanza, al medesimo scopo, dichiarando che la tomba del tale (o dei tali) è affidata alla protezione di un terribile dèmone sotterraneo (1).

---

(1) A. Ferrua, *op. cit.*, p. 158.

(2) *IG*, IV 1^2, 482. Cfr. M. Guarducci, in *Studi e Materiali* cit., 16 (1940), p. 119.

(3) Cfr. anche la dedica votiva *Diis Angelis* trovata a Viminacium nella Mesia superiore (N. Vulić, in *Österr. Jahreshefte*, 8 [1905], Beiblatt, col. 5, n. 11). Vedi altresì W. Bousset, in *Archiv für Religionswiss.*, 18 (1915), pp. 170-172, e, recentemente, L. Robert, in *Comptes rendus Acad. Inscr.*, 1971, pp. 613 sg. (il quale rimanda anche ai suoi precedenti scritti).

(4) A. Ferrua, *op. cit.*, p. 158.

Ma forse nel concetto pagano dell'ἄγγελος infero custode del sepolcro venne, a un certo momento, ad innestarsi — a Tera — un altro concetto, esso pure pagano, che fuori di Tera altri documenti ci attestano.

Penso, dicendo questo, alla tendenza che i Greci più volte dimostrarono a materializzare in una pietra una figura divina, mantenendo poi alla pietra stessa il nome della rispettiva divinità. Così, è risaputo che Ἑρμῆς poté significare anche la pietra (« erma ») nella quale il dio era venuto a concretarsi. Analogamente, (Apollo) Ἀγυιεύς dette il suo nome ad una pietra appuntita e (Zeus) Μειλίχιος lo dette ad una pietra aguzza o ad un pilastro. Considerando ora la formula ἄγγελος τοῦ δεῖνα che ci appare sulle stele di Tera, mi domando se l'angelo sotterraneo, concepito in origine come custode della tomba, non abbia per caso dato il suo nome anche alla pietra che materialmente lo rappresentava. Certo, non si può negare che l'accostamento della formula di Tera ἄγγελος τοῦ δεῖνα alla formula che ricorre a Selinunte μειλίχιος τοῦ δεῖνα o τῶν δείνων produca una certa impressione, pur dovendosi riconoscere che i μειλίχιοι di Selinunte appartengono ad un'età molto più antica e a un diverso contesto archeologico (2).

Ma non voglio insistere su questa idea, che lascio allo stato di ipotesi. Mi limito a rilevare che un'eventuale identità fra l'ἄγγελος e la stele aggiungerebbe una interessante ma non indispensabile conferma a quanto credo di avere dimostrato : che, cioè, le epigrafi « angeliche » di Tera sono pagane.

Nel II e nel III secolo d. Cr., quando i Terei incidevano sulle loro stele sepolcrali il termine ἄγγελος, altri angeli di altro genere erano venuti da tempo a conoscenza dei Giudei, che poi li trasmisero ai Cristiani (3). Si determinarono così numerose interferenze fra gli angeli pagani e gli angeli giudeo-cristiani. Senza entrare nel vivo del complesso argomento, desidero non trascurare qui un esempio di angelo cristiano che sembra avere qualche legame con gli antichi angeli pagani : esempio tanto più interessante in quanto esso ci appare nell'isola di Melo, cioè in un'isola non troppo distante da Tera.

---

(1) Lo stretto legame tra la formula con ἄβατον e la formula con ἄγγελος fu riconosciuta anche da H. Grégoire (*op. cit.*, p. 58, nel commento al n. 166 *bis*).

(2) E. Gabrici, in *Mon. Lincei*, 32 (1928), col. 382, n. 4, tav. 97, 1 (= M. Guarducci, *Epigrafia greca*, I [Roma 1957], pp. 319 sg., n. 10, fig. 157 : Λυκίσφο̄ ἐ̄μὶ μιλίχιος) ; E. Gabrici, *op. cit.*, coll. 382 sg., n. 5, tav. 97, 2 (M. T. Manni Piraino, in Κώκαλος 16 [1970], pp. 277 sg., n. 2, tav. 70, 1 : με̄λίχιος | το̄͂ν Κλευλιδᾶν. Cfr. M. T. Manni Piraino, *op. cit.*, pp. 268 s., n. 1, tav. 69 : *ho* μιλίχιος τᾶ|ς πατριᾶς τᾶν *h*(ε)ρ|μίο̄ παίδο̄ν καὶ | τᾶν Εὐκλέα παί|δ<ο̄>ν.

(3) Per gli angeli ebraici, cfr. le recenti osservazioni di M. Simon, in *Comples rendus Acad. Inscr.*, 1971, pp. 120-134.

Alludo ad una bella epigrafe certamente cristiana dipinta sulla parete di una grotta presso un sepolcro collettivo di ben sette defunti (1). In questo testo, databile al IV secolo, si cerca di assicurare l'integrità del sepolcro contro le insidie di eventuali violatori affidandosi alla protezione di un angelo che sta sopra o presso il sepolcro stesso (τὸν ὧδε ἐφεστῶτα ἄνγελον). Pensando che i Cristiani erano portati a cercare nel cielo la sede di Dio e dei suoi eletti, potrebbe stupire un poco il trovare qui un angelo, non già aereo e celeste, bensì legato alla terra e aderente al sepolcro in cui giacciono le spoglie dei fedeli. Ma l'apparente difficoltà si attenua qualora si ammetta che nell'angelo cristiano della grotta di Melo sopravviva, almeno in parte, la figura pagana dell'antico angelo infernale, quale essa è attestata (così, almeno, penso) dalle stele « angeliche » dell'isola di Tera.

---

(1) *IG*, XII 3, 1238 ; H. Grégoire, n. 209.

LAMINETTE AUREE ORFICHE: ALCUNI PROBLEMI

Le laminette auree cui gli studiosi attribuiscono comunemente l'appellativo di 'orfiche' (della legittimità di questo appellativo parlerò in séguito) sono, com'è noto, un gruppo compatto e caratteristico di documenti che l'antichità greca ci ha tramandati. Di dimensioni piccole o piccolissime (per larghezza esse oscillano fra cm 8,1 e 4,2, per altezza fra cm 3,6 e 0,7) e coperti di lettere incredibilmente minute che denotano una mano fermissima, un occhio acuto e un'abilità non comune da parte di chi le scriveva, quei sottili e preziosi foglietti contenevano parole di ammaestramento e di conforto per le anime in procinto di varcare le soglie del misterioso al di là, e venivano perciò deposti nei sepolcri.

Degli esemplari finora noti, sette provengono dalla Magna Grecia (uno da Hipponion, uno da Petelia, cinque da Turî), uno dalla Tessaglia (Farsalo), sette da Creta (regione di Eleutherna), uno da Roma. Il più antico, da poco ritornato in luce, è quello di Hipponion, datato tra la fine del V e l'inizio del IV secolo a.C., ma più probabilmente attribuibile — almeno a mio giudizio — alla fine del V; il più recente è quello di Roma, la cui datazione scende alla metà circa del III secolo d.C. Fra queste due date estreme s'intercalano l'esemplare di Petelia (metà circa del IV secolo), quelli di Turî (il più antico è coevo a quello di Petelia, gli altri sono più recenti ma sempre del IV secolo), quello di Farsalo (circa 350-330), quelli di Creta (III secolo a.C.) (1).

---

(1) Cito la principale bibliografia: *IG*, XIV, 638, 641, 1-3; D. Comparetti, *Laminette orfiche*, Firenze 1910; A. Olivieri, *Lamellae aureae Orphicae* (Kleine Texte, 133), Bonn 1915; H. Diels - W. Kranz, *Fragmente der Vorsokratiker*, I, Berlin 1951^{6}, pp. 15-18, nn. 17-21; G. Zuntz, *Persephone* ecc., Oxford 1971, pp. 275-393; G. Pugliese Carratelli, «Par. Passato», XXIX (1974), pp. 108-126 (cf. la rassegna *’Ορφικά,*

Fino dal 1836, cioè fin da quando l'esemplare di Petelia, emerso per primo dal suolo della Magna Grecia, venne pubblicato da Johannes Franz nel « Bullettino dell'Instituto di Corrispondenza Archeologica » (2), le caratteristiche laminette d'oro non hanno cessato di attirare l'interesse degli studiosi, di suscitare discussioni talvolta appassionate, di provocare la pubblicazione di numerosi scritti relativi o alle laminette nel loro complesso o ad esemplari singoli o a determinati problemi di vario genere cui esse dànno luogo.

Qui mi propongo di prendere in esame quattro particolari argomenti: 1) la deposizione delle laminette nei sepolcri; 2) il 'bianco cipresso'; 3) la mèta ultima alla quale, secondo i testi delle laminette, le anime debbono avviarsi; 4) la struttura e l'origine dei testi.

1. LA DEPOSIZIONE DELLE LAMINETTE NEI SEPOLCRI.

Bisogna anzitutto passare in rassegna i vari esemplari, raccogliendo le notizie di cui eventualmente si disponga circa il luogo preciso e il modo della loro deposizione.

a. HIPPONION. Nella tomba a inumazione, appartenuta (così sembra) a una defunta, la laminetta era ripiegata quattro volte verticalmente e una orizzontalmente, in modo da costituire un piccolo rettangolo di cm 1,6x1,4. Questo fagottino d'oro fu trovato dagli accuratissimi scavatori esattamente alla sommità dello sterno nello scheletro adagiato (3).

b. PETELIA. Nulla si sa di preciso intorno alle circostanze del rinvenimento. Si sa soltanto che la laminetta fu trovata nella necropoli dell'antica Petelia (presso l'odierna Strongoli) ed en-

---

ibid., pp. 135-144). In questi scritti le laminette, note fino al momento delle rispettive pubblicazioni, vengono tutte trascritte e considerate nel loro complesso. Particolarmente, voglio ricordare gli scritti che si riferiscono ad alcuni singoli esemplari o a gruppi di essi. Per Hipponion: PUGLIESE CARRATELLI, art. cit.; per Farsalo: N.M. VERDELIS, « *'Aϱχ. 'Eφημ.* », 1950-1951, pp. 98-105; per Creta: *Inscr. Creticae,* II, XII, 31*a-c* e 31*bis*; XXX, 4; N.M. VERDELIS, « *'Aϱχ. 'Eφημ.* », 1953-1954, fasc. II, pp. 56-60. Per i concetti religiosi che compaiono nei testi delle laminette, cf. M.P. NILSSON, *Geschichte der griechischen Religion,* II, München 1961^2, pp. 235-239; ZUNTZ, op. cit., passim; M. GUARDUCCI, « Riv. Filol. », C (1972), pp. 322-327.

(2) G. FRANZ, « Bull. Inst. Corr. Archeol. », 1836, p. 149 s.

(3) G. FOTI, « Par. Passato », XXIX (1974), p. 103, n. 14, fig. 7 (a p. 97).

trò a far parte dapprima della collezione Millingen, poi (nel 1843) di quelle del Museo Britannico (4). La laminetta dimostra di essere stata ripiegata quattro volte verticalmente e almeno una orizzontalmente, in modo da produrre un rettangolino di cm 1,35x1 (fig. 1). Si ritiene generalmente che la laminetta sia stata rinvenuta insieme con una catenella d'oro lunga cm 27,9, cui è appeso un cilindretto anch'esso d'oro, e che tale cilindretto debba essere considerato come l'antica custodia in cui la laminetta — arrotolata — sarebbe stata inserita (fig. 2). Il monile col suo prezioso pendaglio avrebbe pertanto circondato il collo, a dir vero molto sottile, della persona defunta. Che la laminetta sia stata racchiusa un tempo in quel contenitore fu ritenuto assai probabile da F.H. Marshall, quando egli pubblicò il catalogo dei gioielli classici del Museo Britannico (5). Alla certezza giunsero invece W.K.C. Guthrie nel suo saggio su Orfeo (6) e, recentemente, G. Zuntz nel suo libro *Persephone,* nel quale, par-

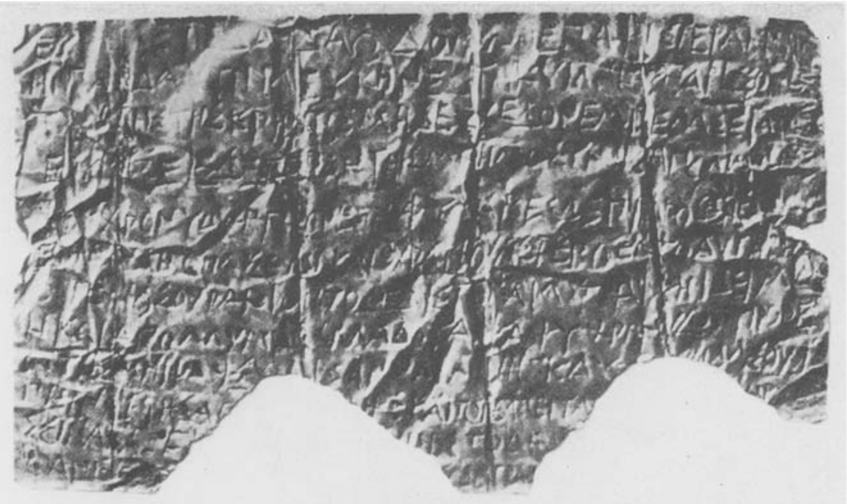


Fig. 1 — PETELIA, ora a Londra nel *Museo Britannico.* Laminetta aurea spiegata.

---

(4) F.H. MARSHALL, *Catalogue of the Jewellery, Greek, Etruscan and Roman, in the ... British Museum,* Oxford 1911 (ed. fotolitogr. 1969), p. 380 s., n. 3155, tav. LXXI.

(5) Ibid., p. 381.

(6) W.K.C. GUTHRIE, *Orpheus and Greek Religion,* London 1935, 1952², p. 171, tavv. VIII-IX.

lando della regina degli Inferi, egli sottopone a nuovo esame tutta la serie delle laminette 'orfiche' (7). Io stessa, in un articolo uscito molti anni fa e del quale tornerò subito ad occuparmi, avevo senz'altro accettato la tesi del Guthrie (8). Se non che è necessario tener presente, a proposito di questa tesi, una particolare circostanza. La laminetta di Petelia fu iscritta, come ho detto, intorno alla metà del IV secolo a.C.; la collanina col suo cilindretto appartengono invece al II o al III secolo d.C., cioè ad una età in cui la moda delle capsule porta-amuleti godette largo favore (9). Per ammettere dunque che la laminetta sia stata

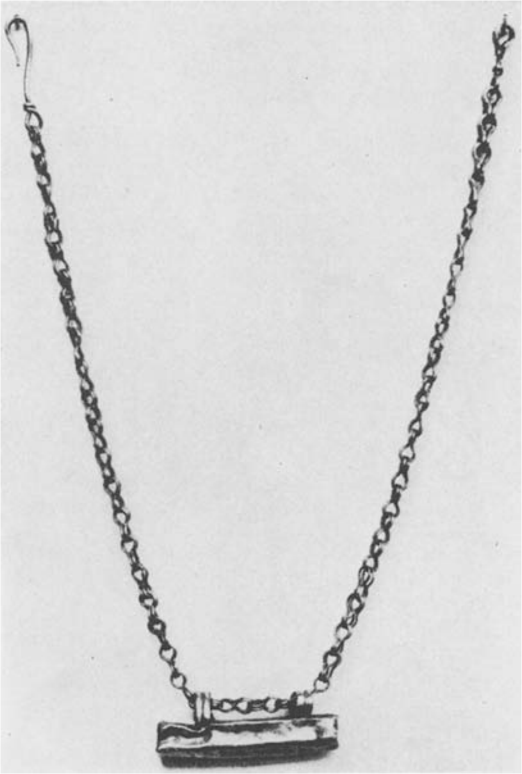


Fig. 2 — Petelia, ora a Londra nel *Museo Britannico*.
Catenella d'oro con astuccio per amuleto.

---

(7) Zuntz, op. cit., p. 280.

(8) M. Guarducci, « Rend. Pont. Accad. », XV (1939), p. 90.

(9) Cf. M. Siebourg, « Bonner Jahrb. », CIII (1898), pp. 123-153, tav. VII;

chiusa in quel contenitore bisognerebbe pensare che (così si esprime il Marshall) « ... it must have been carefully preserved and placed in the amulet in Roman times » (10). La differenza di età fra la laminetta e il suo creduto astuccio apre poi la possibilità, ammessa dallo Zuntz, che la laminetta possa essere di un'altra località della Magna Grecia (11).

Tornando oggi a considerare l'argomento, debbo esprimere un'idea diversa da quella che tanti anni fa ebbi ed esporre. Oggi infatti mi sembra difficile sostenere che una laminetta iscritta verso la metà del IV secolo a.C. sia stata « carefully preserved » per più di mezzo millennio e che in piena età imperiale, avendo acquistato valore di amuleto, sia stata introdotta in una delle preziose capsulette che allora andavano tanto di moda. Ancora più inverosimile si presenta poi la ipotesi che la laminetta, riesumata da un antico sepolcro, sia stata inserita dopo vari secoli nel piccolo cilindro d'oro e sia così pervenuta in una nuova tomba. Tutto ciò urterebbe — bisogna riconoscerlo — contro il buon senso. Ma poi c'è un'altra difficoltà di carattere molto concreto. La laminetta ripiegata costituiva, come ho detto, un fagottino rettangolare di cm 1x1,35. La capsula misura cm 3,5 di larghezza e, al massimo, 0,5 di diametro. Non sarebbe perciò stato possibile inserirvi la laminetta. Si può dunque concludere che la laminetta fu iscritta e deposta in una tomba di Petelia intorno alla metà del IV secolo a.C. e che nella primitiva tomba essa rimase fino all'epoca del suo rinvenimento. La catenella d'oro col suo pendaglio è del tutto indipendente dalla laminetta; nulla però impedisce di credere ch'essa provenga da una tomba più recente della medesima località (12). Per quanto infine riguarda la deposizione dell'antica laminetta iscritta nel suo sepolcro, nulla si può dire.

c. Farsalo. La laminetta fu rinvenuta fra i resti di una cremazione, dentro una magnifica idria di bronzo protetta da una

---

Marshall, op. cit., p. 355 s., nn. 2981-2989, tav. LXIX; D.M. Robinson, « *Classical and Mediaeval Studies in Honor of Edward Kennard Rand* », New York 1938, pp. 245-253, tav. I. Capsule porta-amuleti anteriori all'età imperiale esistono, ch'io sappia, soltanto nel mondo cartaginese, dove se ne trovano esemplari databili fra il V e il III secolo a.C. (cf. B. Quillard, « Carthago », XVI, 1973, pp. 1-32, tavv. I-V). Debbo informazioni in proposito alla cortesia del dott. F.W. von Hase.

(10) Marshall, op. cit., p. 381.

(11) Zuntz, op. cit., pp. 280, 286.

(12) È probabile ch'essa abbia contenuto un altro amuleto.

costruzione in pietra a forma di cubo, larga m 1,20x1x0,85. L’aureo foglietto era piegato quattro volte verticalmente, così come quelli di Hipponion e di Petelia (13). Resta incerto se esso sia stato introdotto nell’idria a cremazione avvenuta, oppure deposto sul cadavere prima della cremazione e racchiuso poi nel cinerario coi resti della cremazione stessa. Personalmente, mi sentirei più incline verso la seconda ipotesi.

d. Turî. Questa celebre località della Magna Grecia ci ha restituito finora cinque laminette ’orfiche’, in due dei cosiddetti Timponi, tombe a tumulo caratteristiche della sua antica necropoli.

Dal ’Timpone piccolo’ sono uscite tre laminette, dal ’Timpone grande’ due. Il ’Timpone piccolo’ conteneva nove tombe a inumazione, di cui tre provviste di laminette ’orfiche’. Una laminetta, la più antica (metà circa del IV secolo a.C., come la laminetta di Petelia), giaceva — spiegata — presso la mano destra dello scheletro. Nella medesima posizione era un’altra, meno antica ma sempre del IV secolo, iscritta su ambedue le facce. Della terza laminetta invece, più o meno coeva alla seconda e — al contrario delle due precedenti — ripiegata una volta nel senso dell’altezza un’altra nel senso della larghezza, s’ignora la precisa posizione nel sepolcro (14).

Il ’Timpone grande’ conteneva una sola tomba. In essa aveva trovato l’estremo riposo un personaggio che la ripetuta successione di sacrifici e libagioni accumulatisi sul sepolcro ci rivela come molto insigne. L’ ’eroe’ era stato deposto sulla terra in una cassa di legno, ma questa cassa col rispettivo contenuto aveva subìto — circostanza del tutto insolita — la cremazione sul luogo. Le due laminette d’oro di cui ho parlato furono rinvenute, strettamente ripiegate l’una dentro l’altra, « presso i resti del cranio » (15). La laminetta esterna, ripiegata su se stessa nove volte e contenente l’altra laminetta, costituiva un rettangolino di cm 2,3 di larghezza e di 0,9 di altezza. Nella tomba — si noti — rimanevano gli avanzi di un candido lenzuolo (16).

---

(13) Verdelis, « *’Αϱχ. ’Εφημ.* », 1950-1951, pp. 80-98 (tomba in generale e idria), 98-105 (contenuto della idria, fra cui la laminetta). Alle pp. 98 s. si descrive la laminetta (cf. fig. 11).

(14) Cf. Comparetti, op. cit., pp. 16, 18, 20; tavv. II, 2; III, 2 e IV, 1; III, 1.

(15) Ciò si riferisce in *NotSc*, 1879, p. 156. Cf. p. 81 (« vicino alla testa »).

(16) Ibid., p. 253.

e. CRETA. Di Creta si conoscono fino ad oggi sette laminette. Di esse, quattro provengono certamente dalla località Alphà presso l'antica Eleutherna (17), ed è quanto mai probabile che la medesima provenienza possa attribuirsi anche alle altre tre. Una di queste tre è detta essere stata rinvenuta nella regione del Mylopòtamos, che è appunto quella di Eleutherna (18); le altre due, pervenute per acquisto nella collezione Stathatis di Atene, sono tanto simili alle precedenti da denotare di per se stesse la medesima origine (19). Le singole laminette provenivano, evidentemente, da tombe diverse. Cadde perciò in errore il Myre quando, annunciando nel « Bulletin de Correspondance Hellénique » del 1893 il rinvenimento di tre altre laminette ad Eleutherna, riferì ch'esse sembravano essere uscite « du même tombeau » da cui era uscita la prima (20). Una sola delle sette laminette cretesi non dimostra tracce di piegatura (21). Delle altre alcune furono ripiegate, altre — forse — arrotolate. Le due della collezione Stathatis erano, a detta del venditore, inserite in piccole custodie cilindriche (22). Ma questa notizia è, almeno a mio giudizio, sospetta: sia perché le notizie dei venditori di oggetti di scavo sono sempre soggette a dubbio sia perché l'età delle laminette — non più recenti, come sembra, del III secolo a.C. — non si accorda troppo bene con l'uso di esse in funzione di talismani e con l'eventuale presenza di cilindretti porta-amuleti. Questi infatti, come quello di Petelia di cui sopra ho parlato, sono, almeno nel mondo greco, non anteriori all'età imperiale (23).

f. ROMA. Questa laminetta, databile (l'ho già detto) alla metà circa del III secolo d.C. ed oggi conservata nel Museo Britannico, dimostra di essere stata piegata (o arrotolata). Sono però ignote le circostanze del suo rinvenimento, e non si può quindi precisare dove e come essa sia stata deposta nel sepolcro (24).

Nel vecchio articolo che ho già avuto l'occasione di citare, scritto nel 1939 per i « Rendiconti della Pontificia Accademia di Archeologia » (25) e poco dopo riassunto in *Inscriptiones Creticae,* II, nel commento alle laminette di Eleutherna (26), avevo espresso una mia ipotesi circa la deposizione delle laminette 'orfiche' nei rispettivi sepolcri. Si noti che a quei tempi non si conoscevano ancora la laminetta di Farsalo, le due cretesi della collezione Stathatis e, ovviamente, quella di Hipponion, l'ultima venuta ad arricchire la serie. Basandomi soprattutto sui rinvenimenti di Turî, dove due delle laminette furono trovate aperte presso la mano destra dello scheletro (in due delle tombe del 'Timpone piccolo'), due ripiegate l'una dentro l'altra presso i resti del cranio (nel 'Timpone grande'), ammisi che le laminette aperte fossero state tutte deposte presso la mano destra dei rispettivi defunti, le laminette ripiegate invece nella loro bocca.

---

(17) *Inscr. Creticae,* II, XII, 31*a-c* e 31*bis*.
(18) Ibid., II, XXX, 4.
(19) VERDELIS, « *'Αρχ. 'Εφημ.* », 1953-1954, fasc. II, pp. 56-60.
(20) M.J.L. MYRE, « Bull. Corr. Hell. », XVII (1893), p. 629.
(21) *Inscr. Creticae,* II, XXX, 4.
(22) VERDELIS, op. cit., p. 56.
(23) Vd. sopra, p. 10.
(24) MARSHALL, op. cit., p. 380, n. 3154.

La prima collocazione mi sembrava facilmente spiegabile: i superstiti si preoccupavano di mettere a portata di mano del defunto il prezioso foglietto che doveva essere per così dire il suo passaporto per entrare felicemente nel paese degli Inferi. E in realtà la spiegazione appare giusta a chi pensi come in tanti altri casi i sopravvissuti sembrino aver cercato di mettere presso le mani dei defunti quegli oggetti ch'essi ritenevano essere a loro necessari o per lo meno graditi. Così, nella tomba di Hipponion recentemente scoperta ed esemplarmente indagata, nella mano sinistra dello scheletro era stata deposta una lucernetta, con l'ovvia intenzione che la defunta se ne servisse per diradare le tenebre durante il suo cammino nel buio regno di Ade (27).

L'idea della collocazione delle laminette ripiegate nella bocca dei defunti, suggeritami dalla presenza delle due laminette presso i resti del cranio (28), mi fu confermata dal ricordo del famoso 'obolo di Caronte'. Anche questo 'obolo' infatti, col quale i defunti dovevano pagare il pedaggio per l'altro mondo, veniva collocato ora nella bocca ora presso la mano destra del defunto, o addirittura dentro di essa (29). Le laminette ripiegate — io pensai — dovevano essere state inserite nella bocca del morto, perché la bocca è un luogo riposto, e adatto (così scrivevo) « a custodire un oggetto tanto prezioso quale quello che assicurava al defunto un passaggio sicuro e felice nell'al di là » (30); al qual proposito ricordai l'abitudine non troppo igienica di cui parla più volte Aristofane, secondo la quale gli Ateniesi si servivano della bocca come di un portamonete (31). Notai altresì che, inserendo quei foglietti d'oro nella bocca del defunto, i superstiti avranno inteso mettergli direttamente sulla lingua, senza ch'egli andasse affannosamente a cercarle, le parole dalle quali dipendeva la sua felicità ultraterrena. Nel numero delle laminette inserite nella bocca dovrebbe pertanto essere ora compresa anche la laminetta di Petelia, che allora credevo essere stata inclusa nella capsula d'oro.

---

(25) Guarducci, « Rend. Pont. Accad. », cit., pp. 87-95.

(26) *Inscr. Creticae,* II, p. 315.

(27) Foti, art. cit., p. 101, n. 10 (e p. 97, fig. 7); Pugliese Carratelli, art. cit., p. 126 (il quale afferma, invece, che la lucernetta era presso la mano).

(28) Vd. sopra, p. 12 e nota 15.

(29) Per l' 'obolo di Caronte', che G. Zuntz (op. cit., p. 335, nota 2) definisce a torto come un uso soltanto ateniese, cf. O. Waser, *Charon, Charun, Charos,* Berlin 1898, pp. 30-39; P. Sartori, « Arch. für Religionswiss. », II (1899), pp. 205-225; B. Schmidt, ibid., XXIV (1926), pp. 292-294 (sopravvivenze moderne).

Nel suo recente libro *Persephone,* lo Zuntz ritiene invece che le laminette 'orfiche' siano state collocate o presso la mano del defunto (egli scrive « in his hand ») o presso il suo orecchio (32). Quegli scritti — egli pensa — sussurravano al morto i loro salutari consigli, assicurandolo in certi casi del giudizio favorevole che i sovrani dell'oltretomba avrebbero pronunciato intorno a lui. In una nota, poi, lo stesso Zuntz riferisce la mia ipotesi circa la collocazione delle laminette nella bocca dei defunti e l'analogia da me osservata con la collocazione dell' 'obolo di Caronte'. Nel riferirla, egli non tiene conto del mio articolo uscito in « Rendiconti della Pontificia Accademia di Archeologia », ma soltanto del breve riassunto che ne feci in *Inscriptiones Creticae,* II, riassunto che a sua volta egli riassume non senza qualche inesattezza (33). Qui però vorrei mettere soprattutto in risalto la sua affermazione che la mia ipotesi circa la collocazione delle laminette ripiegate nella bocca dei defunti sarebbe difficilmente conciliabile col preciso rendiconto di Francesco Saverio Cavallari intorno all'esplorazione del 'Timpone grande'. In quel rendiconto si legge, come ho detto, che le due laminette ripiegate l'una dentro l'altra furono trovate « presso i resti del cranio » (34). Fu evidentemente quel « presso » il motivo per cui lo Zuntz ritenne improbabile la mia ipotesi di una collocazione nella bocca e ammise invece una collocazione presso l'orecchio.

---

(30) Guarducci, « Rend. Pont. Accad. », cit., p. 95.
(31) Aristophanes, *Aves,* 503; *Vespae,* 609; *Eccles.,* 818; fr. 3, 48.
(32) Zuntz, op. cit., p. 335.
(33) Ibid., p. 335 s., nota 2.
(34) Vd. sopra, p. 12.

Ammettendola però, anzi dandola per certa, egli sembra aver dimenticato un dato di notevole importanza: che, cioè, l'insigne defunto del 'Timpone grande' fu cremato, come ho già riferito, nel suo stesso sarcofago ligneo e che perciò a cremazione avvenuta un involtino d'oro inserito nella bocca del cadavere avrebbe potuto benissimo essersi venuto a trovare « presso i resti del cranio ». Se dunque l'accertata presenza dell' 'obolo di Caronte' ora presso o dentro la mano destra, ora nella bocca del defunto rendeva probabile la mia ipotesi, nessun argomento sorregge invece la ipotesi dello Zuntz che in alcuni casi le laminette 'orfiche' venissero collocate presso l'orecchio (quale?) dei defunti.

Da ultimo Giovanni Pugliese Carratelli, pubblicando la nuova bellissima laminetta di Hipponion, conclude il suo scritto con queste parole: « Ed ora sappiamo, infine, che la lamina d'oro con le 'istruzioni' si poneva sul petto, in corrispondenza del cuore » (35). Una siffatta collocazione sarebbe oltremodo suggestiva, ma purtroppo non corrisponde alla realtà. Si è infatti costretti a constatare che, secondo l'accuratissima relazione dello scavo scritta da Giuseppe Foti, la laminetta ripiegata fu rinvenuta « sulla parte alta dello sterno »; circostanza confermata senza possibilità di dubbio dal disegno riprodotto alla p. 97, fig. 7. Il n. 14, corrispondente alla laminetta, è per l'appunto indicato alla sommità dello sterno, subito sotto la gola (36). Non si riesce veramente a capire perché il Pugliese abbia parlato di cuore, quando il cuore si trova — nel corpo umano — notevolmente più in basso e, rispetto allo sterno, verso sinistra.

Il rinvenimento della laminetta di Hipponion in quel punto dello scheletro elimina di per se stesso non solo l'idea del cuore espressa dal Pugliese, ma anche quella dell'orecchio sostenuta dallo Zuntz. Al contrario, esso conferma la mia vecchia ipotesi che le laminette 'orfiche' pervenuteci ripiegate o arrotolate siano state deposte nella bocca dei defunti. È chiaro infatti che un fagottino metallico inserito nella bocca del cadavere inumato avrebbe dovuto, dopo il disfacimento dei tessuti molli della cavità orale, necessariamente cadere proprio nel punto in cui la nostra laminetta fu rinvenuta. Non si può pensare, d'altra parte, che la laminetta sia stata deposta dai sopravvissuti veramente alla sommità dello sterno, perché, se lì fosse stata messa, lì non sarebbe rimasta dopo il disfacimento del corpo.

---

(35) Pugliese Carratelli, art. cit., p. 126.
(36) Foti, art. cit., p. 103 (cf. p. 97, fig. 7).

Tornando ora a quanto sopra dicevo circa le ragioni che avrebbero indotto i superstiti a collocare nella bocca dei defunti le preziose laminette, ritengo ancora valido il motivo per cui la bocca sarebbe stata prescelta come luogo riposto e sicuro. Volendo infatti che il minuscolo e prezioso oggetto rimanesse aderente alla persona del defunto che doveva portarlo con sé nel mondo ultraterreno, la bocca si presentava certamente come il luogo più adatto. Meno valido mi sembra oggi il motivo per cui i superstiti avrebbero inteso di mettere proprio sulla lingua del defunto le parole salutari ch'egli doveva pronunciare. Parole che il defunto doveva pronunciare si trovano infatti sulle due laminette di Turî che — nel 'Timpone piccolo' — furono rinvenute, non ripiegate, presso la mano destra dello scheletro; e, d'altra parte, nessuna parola che dovesse essere detta dal defunto si trova nelle due laminette rinvenute presso il cranio del defunto nel 'Timpone grande' della stessa Turî.

Nel suo recente scritto, Giovanni Pugliese Carratelli ha creduto di poter dividere le laminette 'orfiche' in due gruppi: il primo comprendente le laminette di Turî e quella di Roma; il secondo costituito dalle laminette di Hipponion, Petelia, Farsalo, Creta. A parte altre differenze ch'egli ritiene di poter mettere in evidenza, il Pugliese nota che soltanto le laminette del secondo gruppo contengono le « istruzioni » per guidare l'anima nel critico momento della sua *κατάβασις εἰς Ἅιδου*, cioè l'indicazione della via, il ricordo del 'bianco' cipresso, il dialogo fra l'anima e i custodi della fonte di Mnemosyne, e pensa che proprio per questo motivo le laminette del secondo gruppo siano state ripiegate o arrotolate. Poiché — così crede il Pugliese — il « mot de passe » non doveva essere rivelato ai non iniziati, colui (anche egli iniziato) al quale spettava di fornire la laminetta iscritta avrebbe provveduto, prima della deposizione di essa nel sepolcro, a ripiegarla o ad arrotolarla con lo scopo di nasconderne il testo agli occhi dei profani (37).

Ma questa opinione urta contro alcuni dati di fatto. In primo luogo, una delle laminette di Creta, che pur contiene le « istruzioni » sul viaggio dell'anima, non è ripiegata (38). In secondo luogo, una delle laminette di Turî non contenente le « istruzioni » è ripiegata due volte, orizzontalmente e verticalmente (39). In terzo luogo, se si parte dal concetto che gli iniziati responsabili abbiano voluto nascondere ai profani i testi più gelosi della propria religione, non si vede per quale motivo essi avrebbero lasciato allo scoperto i due testi di Turî incisi nelle laminette che furono trovate aperte presso la mano destra dei defunti. Erano infatti da considerarsi abbastanza gelosi quei due testi in cui si suggerivano le parole che l'anima avrebbe dovuto rivolgere alla regina degli Inferi per essere introdotta nella felicità ultraterrena (40).

---

(37) PUGLIESE CARRATELLI, art. cit., p. 125.

(38) *Inscr. Creticae,* II, xxx, 4. Ciò ricorda anche il Pugliese Carratelli (loc. cit.).

Concludendo, il ripiegamento o l'arrotolamento delle laminette 'orfiche' sembrano obbedire ad un'esigenza di carattere pratico: quella d'inserirle meglio là dove si pensava di metterle; cioè, come credo, nel ripostiglio sicuro della bocca (41).

2. Il 'bianco' cipresso.

Descrivendo la via che l'anima deve seguire appena varcata la soglia dell'al di là, le laminette di Hipponion, di Petelia e di Farsalo ricordano una *λευκὴ κυπάρισσος* (a Hipponion, in dorico, *λευκὰ κυπάρισος*) (42), che si erge presso la funesta fonte dell'oblìo (Lethe). A Creta, invece, le laminette parlano semplicemente di un cipresso *(κυφάρισσος)* che sorge — al contrario — presso la fonte salutare, cioè quella del ricordo (Mnemosyne).

Del 'bianco' cipresso, che più volte si è imposto all'attenzione degli studiosi e talora ne ha stimolato la fantasia, ho parlato in un breve articolo uscito abbastanza recentemente in « Rivista di Filologia » (43). La conclusione della mia ricerca è stata che l'aggettivo *λευκή* debba essere — nel caso delle laminette 'orfiche' — interpretato non propriamente come « bianco » ma come « lucido » e che la lucentezza attribuitagli dipenda da una duplice esigenza: la prima, di carattere pratico, suggerita dal desiderio che le anime in cammino distinguano bene un segnale di così grande importanza nell'oscurità del mondo infero; la seconda ispirata invece dall'impulso, molto vivo presso i Greci, di opporre la luce alle tradizionali tenebre del regno di Ade. Per questo appunto — osservavo — gli alberi infernali erano immaginati perenni e lucenti, l'ingresso al mondo sotterraneo era segnato da candide rocce, il palazzo del dio infero scintillava di argento; per questo le divinità infere ricevevano talvolta vittime bianche e fiori bianchi, e nel rituale dei morti venivano prescritte candide vesti (44).

---

(39) *IG*, XIV, 641, 2; Olivieri, op. cit., p. 9 s. (B); Zuntz, op. cit., p. 302 s. (A2); Pugliese Carratelli, art. cit., p. 115 s. (II).

(40) *IG*, XIV, 641, 1 e 3; Olivieri, op. cit., pp. 4-8 (A), 10 s. (C); Zuntz, op. cit., p. 300 s. (A1), 304 s. (A3).

(41) Non si può escludere che la più recente delle laminette finora note, quella di Roma, sia stata arrotolata ed inserita in un cilindretto porta-amuleto.

(42) Il Pugliese Carratelli (art. cit., p. 111) trascrive, per esigenze metriche, *κυπάρισσος*.

(43) Guarducci, « Riv. Filol. », cit., pp. 322-327.

Indipendentemente da me, Günther Zuntz era giunto — nel suo recente libro *Persephone* — ad attribuire anch'egli al λευκή delle laminette 'orfiche' il significato di « lucente ». Egli però non era riuscito a giustificare l'applicazione di un simile attributo ad un oscuro albero quale il cipresso (« ... its application to this dark tree remains unexplained ») (45) ed aveva infine pensato che al cipresso si ascrivesse un valore magico - mistico, valore che lo collegherebbe alla tradizione orientale e in particolare egizia del famoso albero della vita (46).

A sua volta, Giovanni Pugliese Carratelli, pubblicando la laminetta di Hipponion, esprime ora il pensiero che il cipresso sia detto λευκή soltanto per creare un'antitesi rispetto al colore che quell'albero assume sulla terra, pur dovendo egli stesso riconoscere che, secondo gli antichi, gli aspetti del mondo dei morti « richiamano quelli del mondo dei vivi » (47).

A me pare un po' difficile seguire lo Zuntz nel ragionamento che mette capo all' 'albero della vita' e, d'altra parte, non mi riesce di accettare la tesi del Pugliese circa una necessaria antitesi fra il mondo dei vivi e quello dei morti, senza dire che lo stesso Pugliese ammette nella propria tesi un elemento di contraddizione.

In sostanza, credo di poter mantenere la spiegazione da me già proposta della λευκὴ κυπάρισσος come dell'albero lucente che provvidamente interrompe l'oscurità del mondo ultraterreno, indicando alle anime la via della salvezza. Ritengo anzi che la nuova laminetta di Hipponion fornisca a questa spiegazione un punto di appoggio.

---

(44) Ibid., pp. 325-327.
(45) Zuntz, op. cit., p. 373.
(46) Ibid., pp. 389-393.
(47) Pugliese Carratelli, art. cit., p. 120.

Che la morte porti con sé l'oscurità e che quindi il mondo infero sia buio è un concetto comunissimo che molti autori antichi hanno via via espresso. L'orrore delle tenebre, istintivo per i viventi che ancora godono la luce del sole, può tuttavia temperarsi qualche volta nella speranza — suggerita soprattutto dalle dottrine misteriche — di trovare oltre la morte una qualsiasi luce, più o meno viva, che consenta alle anime un'esistenza se non lieta per lo meno serena. Ora, che cosa dicono in proposito le laminette 'orfiche'? Riservandomi di tornare fra poco sull'argomento, osserverò intanto che fino al rinvenimento della laminetta di Hipponion l'unico accenno all'argomento « luce - tenebre » si trovava alla fine della laminetta di Petelia, nella mutila espressione ... *σκότος ἀμφικαλύψας* (48). Questa espressione aveva suscitato il ricordo di alcuni passi omerici nei quali si parlava dell'oscurità *(σκότος)* che copriva *(κάλυψεν)* gli occhi del morente e della nebba della morte *(θανάτου ... νέφος)* che lo avvolgeva *(ἀμφεκάλυψεν)* (49). Ora però la laminetta di Hipponion parla chiaramente del regno di Ade immerso nell'oscurità (v. 9). Sono i custodi della fonte salutare, quella di Mnemosyne, che, rivolgendosi all'anima assetata, le chiedono « ... che cosa mai cerchi attraverso le tenebre di Ade funesto »:

ὅττι δὴ ἐξερέεις Ἄϊδος σκότους ὀλόεντος.

Anche qui compare (al plurale) il termine *σκότος*, il quale suscita l'immagine di un paesaggio tenebroso. Non per niente nella stessa tomba di Hipponion i sopravvissuti avevano deposto una lucernetta accanto alla mano della defunta. Torna dunque assai bene che nella paurosa oscurità del mondo ultraterreno gli iniziati ai riti 'orfici' abbiano voluto immaginare un lucente cipresso vicino alla fonte che le anime sagge debbono evitare, oppure a quella (penso alle laminette cretesi) dalla quale esse debbono attingere l'acqua della vita.

La tendenza degli iniziati ad opporre il candore all'oscurità del mondo infero sembra anche manifestarsi nella presenza, già ricordata, di un candido lenzuolo disteso sulla salma del defunto cremato nella tomba del 'Timpone grande' a Turî (50) e nella notizia di Iamblico che, secondo il rituale (orfico) - pitagorico, gli accompagnamenti funebri si facevano indossando vesti bianche (51).

---

(48) *IG*, XIV, 638; Olivieri, op. cit., pp. 12-14 (b, a1); Zuntz, op. cit., p. 358 s. (B1); Pugliese Carratelli, art. cit., p. 113 s.

(49) Homerus, *Il.*, *Δ* 461, *Π* 350. Altre citazioni si potrebbero aggiungere.

(50) Vd. sopra, p. 12.

A proposito del cipresso, sarà infine opportuno rilevare ciò che si legge nel medesimo passo di Iamblico: che, cioè, secondo lo stesso rituale non era lecito costruire per i defunti bare di cipresso. Tale divieto viene giustificato per essere di cipresso lo scettro di Zeus o — aggiunge Iamblico — « per un'altra ragione mistica » *(δι' ἄλλον μυστικὸν λόγον)*. Dopo quanto si è detto sul 'bianco' cipresso e sulla importanza ch'esso assumeva nel viaggio delle anime oltre la tomba, è lecito chiedersi se proprio il 'bianco' cipresso non sia la « ragione mistica » per cui si proibiva di usare legno di cipresso per le bare dei defunti.

3. LA MÈTA ULTIMA.

Le preziose laminette dovevano guidare le anime nell'al di là per aiutarle a raggiungere la mèta ultima. A giudicare dai testi di Hipponion, Petelia, Farsalo, cioè da quelli che dànno le più diffuse istruzioni circa il viaggio dell'anima, il primo tratto da percorrere nel mondo ultraterreno era irto di ostacoli. Procedendo a fatica in mezzo all'oscurità, l'anima, assetata, doveva evitare la funesta fonte dell'oblìo vegliata dal 'bianco' cipresso, raggiungere la fonte salutare di Mnemosyne, sostenere coi custodi di essa un drammatico colloquio, placare la sua sete con un sorso di quell'acqua. Soltanto allora poteva incamminarsi verso la mèta desiderata.

Questa mèta era certamente uno stato felice. Ma quale?

Può essere interessante interrogare le laminette che contengono un accenno a quest'ultimo fine.

Nella laminetta di Hipponion la mèta si perde in una vaga e suggestiva lontananza. L'anima, dissetatasi alla fonte di Mnemosyne, s'incammina con le anime degli altri « gloriosi » iniziati per una via sacra, che la porterà lontano (v. 15 s.):

> *καὶ δὴ καὶ συχνὸν hοδὸν ἔρχεα<ι> hάν τε καὶ ἄλλοι*
> *μύσται καὶ βάχχοι hιερὰν στείχοσι κλεινοί.*

---

(51) IAMBLICHUS, *Vita Pythag.*, 155.

« ... e allora andrai lontano per la sacra via sulla quale anche gli altri *mystai* e *bacchoi* procedono gloriosi ».

Il testo di Petelia afferma invece che, bevuta l'acqua della fonte, l'anima « regnerà » con gli altri eroi (v. 11):

καὶ τότ᾽ ἔπειτ᾽ ἄ[λλοισι μεθ᾽] ἡρώεσσιν ἀνάξει[ς].

« ... e allora poi regnerai con gli altri eroi ».

La felicità ultraterrena consisterà, dunque, in un'« eroica » potenza.

I testi di Farsalo e di Creta si fermano alla scena della fonte e non dànno alcun ragguaglio circa la sorte cui l'anima aspira dopo aver bevuto l'acqua di Mnemosyne. È però lecito sottintendere che per gli autori di questi testi la futura sorte dell'anima dovesse essere vagheggiata come analoga a quella descritta dalle laminette di Hipponion e di Petelia.

Più espliciti sono i testi di Turî.

La laminetta più antica del 'Timpone piccolo' ci dice che l'anima, sottrattasi a volo al doloroso ciclo delle rinascite e raggiunta velocemente la corona della vittoria, perverrà nel grembo materno di Persefone, dove le sarà dato di assumere una natura divina e di godere una piena felicità (vv. 6-11):

κύπλου δ᾽ ἐξέπταν βαρυπενθέος ἀργαλέοιο,
ἱμερτοῦ δ᾽ἐπέβαν στεφάνου ποσὶ καρπαλίμοισι,
Δεσ[σ]ποίνας δ[ὲ] ὑπὸ κόλπον ἔδυν χθονίας βασιλείας.
ὄλβιε καὶ μακαριστέ, θεὸς δ᾽ ἔσηι ἀντὶ βροτοῖο·
ἔριφος ἐς γάλ᾽ ἔπετον.

« 'Volai fuori del ciclo doloroso e difficile, raggiunsi l'amabile corona con piedi veloci, mi sprofondai nel grembo di Despoina, regina infera'. 'Beato e invidiabile, sarai un dio invece di un uomo'. 'Capretto, caddi nel latte' ».

Il ciclo doloroso e difficile è quello della metempsicosi, per cui l'anima non avveduta rischia di tornare, e chi sa per quante volte, sulla terra. Ottenuta la vittoria, espressa qui dal ricordo della corona conseguita (nella gara di corsa) con piedi veloci, l'anima entra, o meglio rientra, nel grembo materno di Persefone, che lo ha generato e che ora torna ad accoglierlo. L'immagine dell'iniziato che si sprofonda nel grembo della regina infera (v. 8) trova riscontro in alcuni versi omerici in cui si descrive il bambino che si rannicchia fra le braccia della nutrice o della madre (52). È un atteggiamento di pace e di benessere quale si addice a chi, stanco di tante fatiche, si abbandona al riposo. All'iniziato si rivolgono i fratelli di fede (rimasti sulla terra), che lo proclamano beato e ne invidiano la sorte. Questa infatti consiste nell'aver egli assunto una natura divina, cioè la divinità stessa della regina che lo accoglie nel suo grembo. E l'iniziato risponde con una breve frase, non più in poesia ma in prosa: « Capretto, caddi nel latte ».

Queste quattro parole hanno più volte acceso le menti degli studiosi. Chi ha letto *Ἔϱιφος* con l'iniziale maiuscola, interpretando questa figura come Dioniso, cui il defunto si sarebbe assimilato; chi ha pensato ad un battesimo di latte in uso nella religione orfica; chi è salito alle sfere celesti, riconoscendo in *γάλα* addirittura la Via Lattea (53). La verità — io credo — è molto più semplice. Già nel 1950 Martin P. Nilsson, pubblicando il secondo volume della sua *Geschichte der römischen Religion,* pensò che si trattasse soltanto di una frase mirante ad esprimere il soddisfacimento di un fervido desiderio (54). Recentemente Günther Zuntz, nel suo *Persephone,* ha approvato l'idea, pur trovando da ridire sul presunto carattere pastorale della frase e pensando invece ad un proverbio (55). Egli ha evidentemente colto nel segno. Per parte mia, vorrei aggiungere qualche precisazione. L'accostamento del capretto al latte mira, per quanto sembra, ad esprimere l'idea del trovarsi nel proprio elemento. Che cosa infatti può desiderare il capretto se non il latte che la madre gli offre? In questo senso, il proverbio si allinea ad altri molto noti che lo Zuntz enumera: *βατϱάχωι ὕδωϱ*, oppure *βοῦς ἐπὶ φάτνην*, ovvero *μῦς ἐν πίττηι* ed altri, in cui vari animali compaiono come protagonisti (56). Nel nostro caso però si aggiungono due ulteriori concetti: 1) il latte è tradizionalmente, come il miele, un cibo prelibato (57); 2) il capretto 'cade' nel latte, cioè s'immerge nella delizia. Qualche cosa di simile esprime la frase idiomatica italiana 'nuotare in un mar di latte', per indicare un godimento pieno e perfetto. Questo appunto voleva — mi sembra — dire l'iniziato rispondendo all'acclamazione dei suoi fratelli di fede.

---

(52) Homerus, *Il.*, cit., Z 467 s., Θ 271.

(53) Cf. Zuntz, op. cit., pp. 324-327.

(54) Nilsson, *Geschichte der griechischen Religion,* cit., p. 225.

(55) Zuntz, op. cit., p. 326 s.

(56) Ibid., p. 326.

(57) Questo concetto era familiare anche agli antichi. Esso ricorre sia presso gli scrittori pagani sia nella letteratura biblica e cristiana: cf. Horatius, *Carm.*, II, 19, 20;

Nelle altre due laminette del 'Timpone piccolo' l'anima, giunta — nella sua mistica purezza — davanti a Persefone pura, prega la regina degli Inferi di mandarla benignamente alle sedi dei puri *(ὥς με πρόφρων πέμψῃ ἕδρας ἐς εὐαγέων)* (58). L'ultima mèta resta indeterminata. Si può dire soltanto che le sedi abitate da gente pura debbono essere luoghi sereni e che piacevole dev'essere la compagnia di tante anime pie.

La tomba del 'Timpone grande' ha restituito, come ho detto, due laminette ripiegate l'una dentro l'altra. L'esterna contiene, come sembra, una preghiera di Persefone rapita da Plutone alla madre Demetra; preghiera che l'anima ghermita dalla morte può bene far sua mentre scende nell'oscurità della terra con la speranza di risorgere un giorno, come Persefone, alla luce del sole (59). La laminetta interna, invece, dopo aver dato un'istruzione sulla via da seguire nell'al di là, riporta il saluto dei superstiti all'anima in cammino (vv. 3-6):

χαῖρε παθὼν τὸ πάθημα τὸ δ' οὔπω πρόσθε ἐπεπόνθεις·
θεὸς ἐγένου ἐξ ἀνθρώπου· ἔριφος ἐς γάλα ἔπετες.
χαῖρ‹ε› χαῖρε δεξιὰν ὁδοιπορ‹ῶν›
λειμῶνάς τε ἱεροὺς καὶ ἄλσεα Φερσεφονείας.

« Salve, tu che hai fatto un'esperienza che giammai prima avevi fatta: sei divenuto dio da uomo che eri; capretto, cadesti nel latte. Salve, salve, tu che percorri verso destra i prati sacri e i boschi di Persefone » (60).

Ovidius, *Met.*, I, 111 (parlando dell'età dell'oro); Claudianus, 21, 85; *De raptu Pros.*, II, 351 s. (l'Acheronte mutato in latte per festeggiare la venuta di Prosperpina); Ioel, III, 18; Esdr., II, 19.

(58) Il verso si ricostruisce sicuramente, accostando i due esemplari, parzialmente mutili e non privi di errori (cf. Zuntz, op. cit., pp. 302-305, 317).

(59) Ibid., p. 353.

(60) Preferisco accogliere il tradizionale supplemento *ὁδοιπορ‹ῶν›*. Soltanto lo Zuntz (op. cit., p. 329) ne devia col suo *ὁδοιπόρ‹ει›* al quale accompagna una interpunzione dopo *χαῖρ‹ε› χαῖρε*. Mi sembra infatti che il *χαῖρε παθὼν* del v. 3 renda molto probabile un *χαῖρ‹ε› χαῖρε ... ὁδοιπορ‹ῶν›*, cioè la presenza di un altro participio dopo *χαῖρε*.

Anche qui si accenna alla felice metamorfosi dell'uomo in un dio e si ricorre all'imagine del capretto caduto nel latte. C'è però un'aggiunta: il bel verso che parla dei prati e dei boschi di Persefone. L'oscurità del mondo infernale sembra qui diradarsi e scoprire un paesaggio certamente ameno sul quale una luce, qualunque essa sia, deve pur brillare. Non siamo più circondati da quella notte fonda in cui spicca soltanto il 'bianco' cipresso.

I prati di Persefone risalgono certamente al prato di asfodeli di cui si parla nella *Nekyia* omerica (61). Bisogna inoltre pensare che ai « prati » dell'al di là alludono spesso, con tócchi di più o meno vivace fantasia, posteriori poeti greci ed anche Platone quando egli riporta le idee degli Orfici intorno all'oltretomba (62). Ai «boschi di Persefone» si accenna anche nell'*Odissea* (63). Il numero di queste citazioni potrebbe essere accresciuto anche dal ricordo, che finora non credo sia stato fatto, di certi bei versi di Claudiano nel *De raptu Proserpinae.* Il poeta, vissuto nella seconda metà del IV secolo d.C., era notoriamente imbevuto di idee orfiche, o, per essere più esatti, aveva una certa familiarità con poemi che andavano più o meno impropriamente sotto il nome di Orfeo (64). Ora, descrivendo il ratto della dea giovanetta sul carro di Plutone, Claudiano parla del rapitore che, vinto dalle grazie della fanciulla, cerca di rassicurarla e le dipinge con allettanti parole il regno che l'attende. E anche qui compaiono i prati e i boschi (II, 287-291): ... *Nec mollia desunt / prata tibi. Zephyris illic melioribus halant / perpetui flores, quos nec tua protulit Henna. / Est etiam lucis arbor praedives opacis, / fulgentes viridi ramos curvata metallo* ecc. Ciò non può essere un semplice caso.

Passando infine alla laminetta di età più recente, quella di Roma, in cui riecheggiano frasi delle antiche laminette della Magna Grecia, si dovrà osservare che la defunta Cecilia Secundina *(Καικιλία Σ[ε]κουνδεῖνα)* vanta come « dono di Mnemosyne », cioè come premio della sua iniziazione, la formula νόμῳ ἴθι δῖα γεγῶσα (= « va, divenuta legittimamente δῖα»). Mentre lo Zuntz intende questa espressione come equivalente al ϑεὸς ... ἔσῃι o

---

(61) Homerus, *Od.,* λ 539.

(62) Cf., per es., *Phaedr.,* 248 B; *Gorgias,* 524 A.

(63) Homerus, *Od.,* κ 509.

(64) Cf. A. Camerun, *Claudian. Poetry and Propaganda at the Court of Honorius,* Oxford 1970, pp. 209 s., 277, 309-311.

ἐγένου di due delle laminette di Turî (65), il Pugliese Carratelli osserva che *δῖος* può applicarsi tanto a dèi quanto ad uomini e tende ad interpretare *δῖα* nel senso di « iniziata » (66). Comunque sia, non si può dubitare che anche qui si alluda ad una situazione di privilegio in cui la defunta viene a trovarsi nel regno dei morti. Se così non fosse, perderebbe ogni valore il « dono » di Mnemosyne.

In conclusione, qual è il miraggio che sorride agli iniziati nell'al di là, quel miraggio che le laminette dovrebbero aiutare a conseguire?

Bisogna riconoscere che i maestri di spirito dai quali dipendevano i testi degli aurei foglietti non avevano idee troppo chiare in proposito. Scopo costante ed essenziale era — ben s'intende — la felicità, il bene supremo cui l'uomo aspira per naturale impulso. Ma, nel definire la felicità, i pensieri oscillavano da un'immagine all'altra e le parole, talvolta, venivano meno. Ora infatti ci si fermava sulla potenza e sulla gloria di uno stato eroico o addirittura divino, ora sulla dolcezza di un abbandono nel seno materno della regina degli Inferi, ora sullo squisito piacere di sentirsi puri fra puri, ora sulla visione di un sereno paesaggio di prati e boschi, certamente allietati dal profumo dei fiori e dallo stormire lieve delle fronde.

Da tutto ciò poteva derivare la felicità che le anime pie fervidamente speravano: una felicità perfetta, sovrabbondante, come quella del capretto che cade nella delizia del latte.

4. LA STRUTTURA E L'ORIGINE DEI TESTI.

Pubblicando recentemente la magnifica laminetta di Hipponion e riprendendo in esame le laminette già note, Giovanni Pugliese Carratelli ha espresso l'opinione che questi testi debbano essere distinti in due gruppi ben definiti (67). Il primo, comprendente i testi di Hipponion, Petelia, Farsalo e Creta, dovrebbe esso solo venir considerato come pertinente alla religione orfica. Sarebbe la serie che il Pugliese chiama « mnemosynia » dal nome di Mnemosyne che in tutti quei testi ricorre, serie la cui origine egli ravvisa nell'isola di Creta. Il secondo gruppo invece, comprendente i testi di Turî e il recente testo di Roma, presenterebbe una escatologia nella quale il Pugliese sarebbe incline a riconoscere una « ispirazione eleusinia, se non locrese epizefiria, ed in ultima analisi cretese ».

---

(65) ZUNTZ, op. cit., p. 335.
(66) PUGLIESE CARRATELLI, art. cit., p. 126.
(67) Ibid., pp. 123-125, 142.

L'accostamento di Creta ad Eleusi e a Locri Epizefirî non mi è — lo confesso — abbastanza chiaro. Ma, prescindendo dai motivi che possono avere indotto il Pugliese a ricondurre in ultima analisi a Creta anche i testi di quello ch'egli ritiene il secondo gruppo di laminette, non sarà inopportuno precisare gli argomenti sui quali egli basa la sua distinzione:

1) nel primo gruppo l'anima compare davanti ai custodi della fonte salutare, non davanti ai numi inferi, come avviene nel secondo gruppo;

2) nel primo gruppo è ricordato, quale sovrano dell'oltretomba, soltanto Ade (a Hipponion e a Farsalo), non Persefone che invece è preminente nel secondo;

3) nel primo gruppo si forniscono all'anima le necessarie « istruzioni » per il critico momento della discesa agli Inferi, ciò che non avviene nel secondo;

4) nel primo gruppo l'iniziato non raggiunge la sfera della divinità come la raggiunge nel secondo.

Si aggiungono due argomenti di carattere esteriore:

5) nel primo gruppo le « istruzioni » sono scritte « abbastanza correttamente e completamente, come si conviene a testi sacri », mentre nel secondo gruppo si notano « versi incompleti, densi di errori, di deformazioni e di lettere superflue »;

6) soltanto nel primo gruppo le laminette sono piegate o arrotolate, per impedire che occhi profani si fermino sulle formule salutari.

Intorno a queste differenze credo sia possibile sollevare qualche riserva.

Comincio con le differenze di carattere esteriore. All'ultima osservazione (n. 6) ho già risposto: anche nel secondo gruppo (Turî, Roma) alcune laminette sono ripiegate o arrotolate; e ciò non dipende, a mio giudizio, dal desiderio di sottrarne il testo ad occhi profani, ma soltanto da quello d' inserirle più comodamente nel ripostiglio della bocca. Rispondo ora al-osservazione n. 5: non è esatto affermare che le laminette con le « istruzioni » siano scritte correttamente e le altre invece scorrettamente. Lo stesso Pugliese ha riconosciuto che la prima laminetta di Turî (senza le « istruzioni ») è abbastanza corretta e ci guida a leggere bene le altre del suo gruppo (68). Per parte mia aggiungo che, viceversa, alcune delle laminette cretesi contenenti le « istruzioni » sono piene di errori.

Vengo ora alle altre differenze notate dal Pugliese.

Ai nn. 1-2 si può rispondere che almeno in una delle laminette di Eleutherna l'anima si presenta a Plutone e Persefone e li saluta (69). È la laminetta coeva alle altre trovate ad Eleutherna e uscita dal medesimo sepolcreto, nella quale, grazie al confronto con una dedica di Lappa, mi riuscì di supplire *[Πλού]τωνι καὶ Φ/[ερσ]οπόνει χαίρεν* = « Salute a Plutone e a Persefone » (70). L'essere la laminetta coeva alle altre e rinvenuta nel medesimo luogo induce a ritenere che i medesimi iniziati non soltanto sapessero del 'bianco' cipresso e della fonte di Mnemosyne ma pensassero altresì che le anime sarebbero giunte davanti alla coppia dei sovrani infernali.

Sul n. 3 (mancanza delle « istruzioni » nel secondo gruppo) è necessario osservare che in una delle laminette di Turî esiste, chiarissima, l'indicazione della via da seguire verso destra, ciò che, del resto, il Pugliese riconosce (71). D'altra parte, non si vede per quale motivo non dovrebbe essere considerata come « istruzione » anche il suggerimento circa le parole che l'anima deve rivolgere, venendo « pura da puri », alla regina degli Inferi.

L'ultima differenza (n. 4) consisterebbe, a giudizio del Pugliese, nel fatto che i soli testi del secondo gruppo parlerebbero di un'assunzione dell'anima alla sfera del divino *(θεὸς δ' ἔσηι ἀντὶ βροτοῖο*, ovvero *θεὸς ἐγένου ἐξ ἀνθρώπου)*. Anche qui però sarebbe imprudente stabilire una differenza categorica. Se anche non diventano « dèi », gli iniziati del primo gruppo entrano però nel numero degli eroi e « regnano » gloriosi con essi (Hipponion e Petelia).

Si aggiunga infine che anche sulla tarda laminetta romana di Cecilia Secundina, attribuita dal Pugliese al secondo gruppo, compare il nome di Mnemosyne, ritenuto invece dallo stesso Pugliese peculiare del primo gruppo. Tale comparsa si oppone ovviamente alla distinzione dei nostri testi in due gruppi; né basta a superare la difficoltà l'osservazione del Pugliese che la laminetta romana appartiene ad un'età recente, in cui una *contaminatio* fra le due serie avrebbe potuto accadere (72).

---

(68) Pugliese Carratelli, art. cit., p. 124.

(69) *Inscr. Creticae,* II, xii, 31*bis*.

(70) Ibid., xvi, 10. Credo, oggi, che alla linea 1 il nome del dedicante possa leggersi *Μεσσωμήδης*. La prima lettera fu da me lasciata nell'incertezza.

(71) Pugliese Carratelli, art. cit., p. 125.

Tirando le somme da tutte queste osservazioni, credo di poter affermare che le differenze fra il primo e il secondo gruppo o sono cadute o si sono di molto attenuate. Viene perciò indebolita, o addirittura annullata, la distinzione stabilita dal Pugliese fra la serie d'ispirazione orfica e di origine cretese e la serie « d'ispirazione eleusinia, se non locrese epizefiria ».

Per quanto riguarda la legittimità del termine 'orfico' col quale gli studiosi sogliono definire le laminette auree e che il Pugliese riserva, come si è visto, alla sua sola prima serie, sarà bene riassumere con poche parole, il più possibilmente chiare, la storia e gli elementi essenziali di quel complesso problema che si chiama orfismo.

Dichiaro subito che ritengo, in linea di massima, tuttora valide le pagine dettate nel 1939 da Gaetano De Sanctis nella sua mirabile e troppo dimenticata *Storia dei Greci* (73); pagine dalle quali risulta che quella grande mente aveva già saputo sciogliere — nella *vexata quaestio* dell'orfismo — molti nodi intorno ai quali tanti altri studiosi si erano affaticati e vanno ancora affaticandosi.

Dirò dunque che il nome di Orfeo, divinità infera della Grecia settentrionale, cui si attribuivano oracoli e incantamenti magici, divenne — nella seconda metà del VII secolo a.C., e durante il VI — centro di un complesso di miti e di carmi tendenti a confortare gli spiriti. Tale letteratura andò man mano crescendo e subendo elaborazioni attraverso l'età classica ed ellenistica fino al tardo Impero. I lineamenti essenziali della teologia orfica dovevano essere già elaborati quando — nella seconda metà del VI secolo — Pitagora, il filosofo di Samo emigrato nella Magna Grecia, si appropriò di certe dottrine 'orfiche' e le fuse con la propria filosofia. A un dato momento poi si determinò uno stretto legame fra la religione 'orfica' e quella dionisiaca. (Dioniso)-Zagreus, il figlio di Zeus, venne sbranato e divorato dai Titani. Tutto di lui andò perduto, meno il cuore che fu ingoiato dal padre;

---

(72) Ibid., p. 125 s.

(73) G. De Sanctis, *Storia dei Greci,* I, Firenze 1939, pp. 300-311.

il quale, riassorbito in sé l'elemento dionisiaco, generò il nuovo Dioniso, dio delle orgie. I Titani erano stati frattanto fulminati da Zeus, e dalle loro ceneri era nato il genere umano: creature dal corpo 'titanico' pesante e mortale e dall'anima 'dionisiaca' leggera ed eterna. Scopo della teologia orfica era quello di scindere nell'uomo l'elemento 'dionisiaco' da quello 'titanico', abbreviando il ciclo delle rinascite in vari esseri, ciclo che l'uomo doveva subire per liberarsi appunto dalle sue pesanti scorie e poter così aspirare alla felicità. Si noti infine che l'orfismo, sopraffatto dalla religione tradizionale olimpica e dal potente influsso dell'Apollo di Delfi, sembra avere avuto maggior presa ed essere sopravvissuto più tenacemente nelle regioni eccentriche, e in particolare nelle colonie; cioè, in sostanza, in quei luoghi dove la religione tradizionale era meno sentita.

Stando così le cose, non si può non rilevare come anche nei testi che il Pugliese ascrive alla seconda serie e ritiene privi di elementi orfici (Turî, Roma) compaiano invece motivi che sono tipici della tradizione orfica o possono appartenerle: un esplicito accenno al ciclo delle rinascite in una laminetta di Turî (74), la ripetuta affermazione che l'uomo è di stirpe divina, e forse una allusione al fulmine di Zeus che, come colpì i Titani rei dell'uccisione di Zagreus, così ha colpito l'uomo 'titanico' per i suoi delitti (75).

Il Pugliese inclina a ritenere che culla dell'orfismo, e quindi patria dei testi del primo gruppo da lui ritenuti orfici, sia stata l'isola di Creta. In questo egli si basa soprattutto sul coro delle *Cretesi* di Euripide tramandatoci da Porfirio (76), coro in cui, parlando dei riti misterici celebrati in onore di Zeus Idèo, si ricordano Zagreus, i Cureti, la Madre dei Monti (77).

Scrivendo molti anni fa il mio articolo sulle laminette 'orfiche', io pure avevo citato il coro euripideo delle *Cretesi,* additando Creta come ambiente assai congeniale allo sviluppo dell'orfismo (78). Ciò non significa, peraltro, considerare quell'isola patria della religione orfica e quindi anche dei testi che compaiono nelle nostre laminette. Contro l'ipotesi della origine cretese di quei versi si levano, anzi, due grosse difficoltà: l'età relativamente recente dei testi cretesi, certamente non più antichi del III secolo a.C., e il fatto che le laminette 'orfiche' si conoscono, almeno finora, per una sola località di Creta, cioè per Eleutherna. Ciò indurrebbe a pensare ad un fenomeno isolato. Se di un luogo di origine dei nostri testi è lecito parlare, sarebbe, se mai, più ragionevole fermare l'attenzione sulla Magna Grecia, da cui proviene la più antica laminetta finora conosciuta (quella di Hipponion) e in cui già tre località (Hipponion, Petelia, Turî) ci hanno restituito esemplari di quei caratteristici documenti. Credo peraltro ancora degna di considerazione e, comunque, non ancora infirmata l'idea che nel 1942 Konrat Ziegler espresse nel suo articolo sulla poesia orfica in *PW*: che, cioè, esistendo un testo unitario intorno al viaggio dell'anima nell'oltretomba, si preferisse dare un risalto maggiore ora alla scena della fonte, ora invece al discorso rivolto successivamente dall'anima alle divinità del mondo sotterraneo (79). Ritengo inoltre che lo Ziegler abbia ragione nell'affermare che la dottrina donde ebbero origine i testi delle nostre laminette possa esser chiamata orfico-pitagorica, essendo assai difficile scindere l'antico orfismo dall'antico pitagoreismo (80).

---

(74) *IG,* XIV, 641, 1; OLIVIERI, op. cit., pp. 3-5 (A); ZUNTZ, op. cit., p. 300 s. (A1); PUGLIESE CARRATELLI, art. cit., p. 115 s. (I).

(75) Nella medesima laminetta citata alla nota precedente e nelle altre due turine del 'Timpone piccolo'. Cf. *IG,* XIV, 641, 2-3; OLIVIERI, op. cit., pp. 9-14 (B-C); ZUNTZ, op. cit., pp. 302-305 (A2-3); PUGLIESE CARRATELLI, art. cit., p. 115 s (II-III).

(76) PORPHYRIUS, *De abstin.,* IV, 19 (= EURIPIDES, fr. 472, ed. Nauck).

(77) Il Pugliese (art. cit., p. 142) richiama l'attenzione anche sul mistico nome *Ἀστέριος* che l'anima si attribuisce nel testo di Farsalo, nome non ignoto in Creta (cf. R.F. WILLETS, *Cretan Cults and Festivals,* London 1962, pp. 110, 166 s.). Ma questo nome può essere nato dalla frase-'parola d'ordine' che ricorre nella stessa laminetta di Farsalo e in altre: *Γῆς παῖς εἰμι καὶ Οὐρανοῦ ἀστερόεντος* (con varianti).

Da ultimo voglio aggiungere una breve osservazione sulla figura di Mnemosyne. Secondo il Pugliese, la Mnemosyne dei nostri testi sarebbe « di evidente ispirazione dotta » (81). Patrona della « memoria » (*μνήμη*) esaltata dai Pitagorici, essa dovrebbe considerarsi « la dea che è guida e presidio della vita dello spirito, la madre delle Muse ispiratrici di vati e di dotti » (82). Può darsi, anzi è probabile, che ad un certo momento gli iniziati che facevano uso delle laminette auree cominciassero a vedere Mnemosyne anche sotto l'aspetto 'culturale'. Non si può tuttavia dimenticare che secondo tradizioni molto antiche tanto Mnemosyne quanto Orfeo mettono capo alla medesima regione della Grecia settentrionale: voglio dire alla Pieria, dominata dall'Olimpo nevoso. Già secondo Esiodo, Mnemosyne generò presso l'Olimpo le nove Muse al padre Zeus (83), e proprio sull'Olimpo o, più genericamente, nella Pieria, veniva più tardi mostrata la tomba di Orfeo (84), nato secondo la tradizione da Oiagros e dalla Musa Calliope figlia di Mnemosyne. È allora lecito domandarsi se la presenza di Mnemosyne nei testi delle laminette 'orfiche' non abbia forse una sua prima radice nella lontana Pieria, sede comune di Mnemosyne e di Orfeo.

---

(78) Guarducci, « Rend. Pont. Accad. », cit., p. 89.
(79) Z. Ziegler, *Orphische Dichtung*, *PW*, XVIII, 2 (1942), col. 1386 s.
(80) Ibid., col. 1390.
(81) Pugliese Carratelli, art. cit., p. 139.
(82) Ibid., p. 118.

---

(83) HESIODUS, *Theog.*, 25, 915-917.
(84) *Anth. Pal.*, VII, 9, 1; APOLLODORUS, I, 3, 2, 3.

9

QUALCHE OSSERVAZIONE SULLA LAMINETTA ORFICA DI HIPPONION

Nel precedente fascicolo di « Epigraphica » ho preso in esame alcuni problemi relativi alle laminette auree 'orfiche' (1). Qui vorrei fare qualche ulteriore osservazione sulla laminetta di Hipponion che, in quel mio scritto, mi è capitato di ricordare più volte.

Rinvenuta nel 1969 in una tomba del sepolcreto di Hipponion, antica colonia di Locri Epizefirî sulla sponda tirrenica, questa laminetta ha la prerogativa di essere, almeno finora, il più antico documento del genere. I caratteri dell'epigrafe sembrano infatti risalire alla fine del V secolo a.C.; età cui s'intonano assai bene gli altri oggetti del corredo funebre. La tomba (a inumazione) apparteneva, come sembra, a una giovane defunta, nella cui bocca era stato inserito il prezioso foglietto iscritto più volte ripiegato su se stesso. Ciò risulta, come ho chiarito nel mio articolo, dalla posizione in cui il fagottino d'oro fu rinvenuto sullo scheletro, cioè proprio alla sommità dello sterno, dove, disfattisi i tessuti molli della cavità orale, era evidentemente caduto. Ma non voglio qui ripetere quanto ho già scritto circa la deposizione delle laminette 'orfiche' nei sepolcri e l'importanza che in questo problema assume la laminetta di Hipponion. Qui voglio occuparmi soltanto del testo ch'essa presenta.

Tale testo, consistente in ben 16 righe di minutissima scrittura (si tratta della più lunga iscrizione del genere finora conosciuta), fu pubblicato, com'è noto, da G. Pugliese Carratelli (2) e recentemente è stato ripreso in esame da R. Merkelbach (3) e da M.L. West (4). Questi due ultimi scritti contengono alcuni elementi non privi d'interesse, sui quali non sarà inutile fermarsi un poco.

---

(1) « Epigraphica », XXXVI (1974), pp. 7-32.

(2) G. Pugliese Carratelli, « Par. Passato », XXIX (1974). pp. 108-126.

Le 16 righe dell'epigrafe corrispondono quasi tutte ad altrettanti esametri regolari. Lo stile è chiaramente quello della poesia epica, il dialetto oscilla fra lo ionico del testo originario e il dorico, quale s'intonava alla località di Hipponion.

Trascrivo, per amor di chiarezza, tutta l'epigrafe, rendendo, secondo l'uso del greco comune, con *η* (o *ει*), *ω* (o *ου*) gli *e* e gli *o* lunghi (aperti o chiusi) che nel testo vengono espressi, arcaicamente, coi soli segni E e O. Mi astengo poi dall'introdurre le aggiunte richieste dal metro, riservandomi di dare a parte le relative indicazioni:

Μναμοσύνας τόδε ἠρίον . ἐπεὶ ἂμ μέλλῃισι θανεῖσθαι,
εἰς Ἀΐδαο δόμους εὐήρεας ἔστ' ἐπὶ δ<ε>ξιὰ κρήνα,
πὰρ δ' αὐτὰν ἑστακῦα λευκὰ κυπάρισος.
ἔνθα κατερχόμεναι ψυχ|κ|αὶ νεκύων ψύχονται.
ταύτας τᾶς κρήνας μηδὲ σχεδὸν ἐνγύθεν ἔλθῃις.
πρόσθεν δὲ hευρήσεις τᾶς Μναμοσύνας ἀπὸ λίμνας
ψυχρὸν ὕδωρ προρέον · φύλακες δὲ ἐπύπερθεν ἔασι,
[h]οὶ δέ σε εἰρήσονται ἐν φρασὶ πευκαλίμαισι
[h]ότι δὴ ἐξερέεις Ἄϊδος σκότος οὐλοέεντος.
εἶπον · ὑὸς Βαρείας καὶ Οὐρανοῦ ἀστερόεντος,
δίψαι δ' εἰμ' αὖος καὶ ἀπόλλυμαι, ἀλ<λ>ὰ δότ' ὦ[κα]
ψυχρὸν ὕδωρ π[ρο]ρέον τῆς Μνημοσύνης ἀπὸ λίμ[νης] ·
καὶ δή τοι ἐλεοῦσιν <h>υπὸ χθονίωι βασιλῆϊ,
καὶ δή τοι δώσουσι πιεῖν τᾶς Μναμοσύνας ἀπ[ὸ] λίμνας.
καὶ δὴ καὶ συχνῶν hοδὸν ἔρχεα<ι> hάν τε καὶ ἄλλοι
μύσται καὶ βάχχοι hιερὰν στείχουσι κλεινοί.

1: *<θ>ρῖον* West, facendo violenza al testo e rendendo il senso meno plausibile (vd. sotto).

2-3: *εἶς* Pugliese, che ricorda l'unico esempio di *εἶς* seconda persona singolare di *εἶμι* in Esiodo, *Op.* 208. Migliore lo *εἰς* del Merkelbach, il quale nota che la frase originaria doveva essere costruita col verbo *εὑρίσκω* e l'accusativo, qual essa è attestata dalle laminette di Petelia e di Farsalo *(εὑρήσσεις δ' Ἀΐδαο δόμων ἐπ' ἀριστερὰ κρήνην, | πὰρ δ' αὐτῆι λευκὴν ἑστηκυῖαν κυπάρισσον)*, ammettendo anzi (ma forse a torto) un *αὐτὴν* invece di *αὐτῆι*, appunto in base allo *αὐτὰν* del testo di Hipponion. Il metro esige comunque, nel nostro testo, *κυπάρισσος* (vd. sotto). Il ricordo delle case di Ade vuole, anche qui, essere un riferimento topografico per la fonte.

---

(3) R. Merkelbach, *ZPE*, XVII (1975), p. 8 s.

(4) M.L. West, ibid., XVIII (1975), pp. 229-236. In questo scritto il West prende in esame anche le laminette di Petelia e di Farsalo, tentando di ricostruire l'archetipo ch'egli non esclude possa risalire ad età precedente il V secolo (p. 229): ipotesi, a mio giudizio, ragionevole. A proposito della laminetta di Hipponion, noterò subito che egli la dice, un po' inesattamente, deposta sul petto dello scheletro (ibid.).

7: *hύδωρ* con lo spirito aspro non giustamente Merkelbach.

9: Il Pugliese e il Merkelbach dànno, considerando il metro, *ὅττι;* all'inizio del verso esiste però una lacuna che sembra esigere l'ovvia integrazione di uno spirito aspro. Il metro impone *σκότος* (non *σκότους*, come dà Pugliese seguìto da me, p. 20). È anche necessario intendere *οὐλοέεντος* (non *ὀλοέεντος :* così Pugliese ed io stessa, loc. cit.). Vd. sotto.

10: Il West dubita, a torto, di *Βαρεας*, che nel testo si legge invece chiaramente.

11: Il testo dà *εμαυος (=εἰμ' αὖος)* non *εμιαυος (εἰμὶ αὖος)*, come trascrivono Pugliese e Merkelbach. Alla fine del verso, *δότ' ὦ[κα]* è buon supplemento del Pugliese. Molto meno buono è il banale *δότ[ω τις]* del West, cui si oppone anche il pensiero che l'acqua dev'essere data proprio dai custodi e non da un ignoto qualsiasi.

13: *‹τ›ελέουσιν* un po' troppo audacemente West; *hυποχθονίωι* Merkelbach. Vd. sotto.

14: Il Pugliese, e dietro di lui il Merkelbach, hanno omesso *ἀπ[ὸ]*, che invece si legge chiaramente in una piega della laminetta (l'ultima a destra).

15: *συχνὸν* Pugliese, seguìto da me (p. 21), *συχνῶν* Merkelbach, *συχν‹ὰ›ν* W. Burkert (presso West). Il metro esige una lunga nella seconda sillaba. Ritengo preferibile *συχνῶν*.

16: Il metro vuole *κλ(ε)εινοί.*

« Di Mnemosyne (è) questo sepolcro. Poiché tu sia in procinto di morire, c'è, rispetto alle case ben costruite di Ade, sulla destra una fonte e presso di essa, ritto, un lucente cipresso. Là discendendo, le anime dei morti cercano refrigerio. A questa fonte non avvicinarti neppure. Ma più innanzi troverai l'acqua gelida che scorre dal lago di Mnemosyne. Vi stanno davanti custodi, ed essi ti domanderanno con sicuro discernimento perché tu vada investigando le tenebre di Ade funesto. Di': 'Sono figlio della (Terra) greve e del Cielo stellato; sono arido di sete e muoio; ma datemi subito l'acqua gelida che scorre dal lago di Mnemosyne'. E allora essi avranno compassione di te, sotto (l'autorità) del re di sotterra, e ti daranno da bere (l'acqua) del lago di Mnemosyne. E allora potrai andare sulla via dei molti, (sulla via) sacra, che anche gli altri *mystai* e *bacchoi* percorrono gloriosi ».

Non intendo, naturalmente, fare qui un completo commento di questo testo suggestivo, addentrandomi in problemi di ordine generale e particolare, che io stessa nel precedente articolo e tanti altri prima di me hanno trattati. Desidero soltanto chiarire meglio alcuni punti su cui le recenti pagine del Merkelbach e del West hanno richiamato la mia attenzione.

Alla linea 1 la frase *Μναμοσύνας τόδε ἠρίον* turba il verso. Essa è un'evidente aggiunta al testo primitivo, la quale vuole definire subito la tomba in cui giace il prezioso foglietto iscritto. Quella tomba infatti si distingue dalle altre, in quanto è sotto l'alta protezione di Mnemosyne, anzi addirittura sua proprietà. Poiché i Greci usarono talvolta il termine πέταλον (= « foglia ») per indicare una laminetta metallica iscritta, il West pensò di correggere nel nostro testo *ΕΡΙΟΝ* in *ΘΡΙΟΝ*, onde ottenere un altro termine significante « foglia ». Ma tale correzione è piuttosto arbitraria, sia perché la lettura ἠρίον dà un senso pienamente plausibile sia perché θρῖον non ricorre mai, almeno finora, nel valore figurato di laminetta iscritta, ma indica soltanto la vera foglia di un albero.

Nella linea 2 il Merkelbach riconosce un verso « non metrico » (*unmetrisch*). In realtà, si tratta di un eptametro, il quale trova riscontro nella linea 14 completata dalla mia aggiunta ἀπ[ὸ], lettere che al Pugliese e allo stesso Merkelbach erano sfuggite.

Alla linea 9 il metro impone, come ho già detto, la lettura σκότος. Si tratta dunque del neutro, usato più raramente che non l'identico maschile. Il Merkelbach intende: « ...was du wohl sprechen wirst zum Dunkel des verderblichen Ais ». Egli intende perciò ἐξερέεις come futuro di ἐξεῖπον. Ma il concetto di parlare all'oscurità fatta persona lascia perplessi. La domanda che i custodi debbono ovviamente rivolgere all'anima mira a sapere perché essa vada aggirandosi fra le tenebre di Ade e che cosa cerchi. Bisogna dunque attribuire ad ἐξερέεις l'altro significato ch'esso può assumere, cioè quello di presente con valore di « investigare, scrutare », dando perciò allo [*h*]ότι iniziale il senso non già di pronome (« che cosa ») ma di avverbio (« perché »). L'attributo οὐλοέεις pertinente ad Ade è finora nuovo.

Nel v. 13 il Merkelbach riconosce il composto *ὑποχθονίωι* e, ricordando il motivo, offerto da altre laminette, per cui l'iniziato assurge alla sfera divina, pensa che lo *ὑποχθόνιος βασιλεύς* sia da intendersi come il defunto stesso. Ma questa interpretazione sembra difficilmente accettabile. È bensì vero che la laminetta di Petelia parla del defunto come di colui che « regnerà con gli altri eroi » e che due delle laminette di Turî lo affermano divenuto dio (5). Qui però la cosa è diversa. Il morto è ancora supplice davanti ai custodi della fonte, ai quali chiede l'acqua salutare. Sarebbe molto strano che i custodi lo considerassero addirittura il « re di sotterra », cioè Ade in persona, dimostrandogli d'altra parte un sentimento che ad un re non si addice: quello della pietà *(ἐ̣λεοῦσιν)*. Ne dànno conferma i versi successivi nei quali il defunto, già ristorato dall'acqua di Mnemosyne, non compare affatto in veste regale, ma ci si mostra solamente come un uomo pio che cammina con gli altri eletti sulla via della salute. Meglio è dunque mantenere la lettura del Pugliese *‹h›υπὸ χθονίωι βασιλῆϊ*, intendendo che i custodi agiscano per volontà del re di sotterra. L'aggettivo *χθόνιος* può del resto, anche di per sé, valere « sotterraneo ».

I due ultimi versi descrivono il destino dell'anima pura. Nel mio precedente articolo avevo interpretato, come il Pugliese, *συχνὸν* nel senso di « lontano » (6). È certo però che, dovendosi postulare nella seconda sede una sillaba lunga, *συχνὸν* è destinato a cadere. La scelta resta pertanto fra il *συχνῶν* del Merkelbach e il *συχν‹ὰ›ν* del Burkert. Questa seconda lettura, che esprimerebbe il concetto della « lunga via » da percorrere, cioè anche qui della lontananza, ha però contro di sé la necessità di una correzione, ciò che sempre è un elemento negativo, e per di più l'inconveniente di un distacco abbastanza pronunciato fra due aggettivi *(συχν‹ὰ›ν* e *hιερὰν)* riferentisi al medesimo sostantivo *hοδὸν*. È preferibile, a mio giudizio, *συχνῶν*, inteso non come « i più » ma come « molti ». Le parole *συχνῶν hοδὸν* sarebbero, così, un'anticipazione di quanto subito dopo si dice della via sacra percorsa dagli iniziati. Il miraggio di felicità che il testo della laminetta fa balenare agli occhi di chi ha bevuto l'acqua di Mnemosyne consiste nella compagnia di molte anime pure, nella sacertà della via da percorrere insieme, nella gloria di cui le anime saranno circonfuse. In due delle laminette di Turî, l'anima prega la regina degli Inferi di mandarla « alle sedi dei puri » *(ἕδρας ἐς εὐαγέων)* (7). Il quadro è, nella laminetta di Hipponion, un po' diverso. Esso ci presenta le anime in cammino verso quella mèta lontana e misteriosa. La via è « sacra » *(hιερὰν)*; è forse quella stessa cui allude una laminetta di Turî parlando di una via che si svolge per i « prati sacri e i boschi di Persefone » *(λειμῶνάς τε ἱερούς καὶ ἄλσεα Φερσεφονείας)* (8), e i mistici passeggeri la percorrono già in uno stato di sovrumano splendore.

---

(5) Cf. il mio precedente articolo, pp. 22, 24, 26.
(6) P. 21 s.

Questi uomini felici sono *mystai* e *bacchoi*. Il secondo termine viene interpretato dal West semplicemente come « ripieni di entusiasmo divino », senza alcuna allusione ai culti di Dioniso (9). A me sembra però che la religione dionisiaca, trionfante da tempi molto antichi in tutto il mondo greco e ben presto entrata in relazione con la teologia orfico-pitagorica (10), possa esser considerata presente anche nel testo della laminetta di Hipponion.

---

(7) Cf. il mio precedente articolo, p. 24.
(8) Ibid.
(9) West, op. cit., p. 234.
(10) Cf. G. De Sanctis, *Storia dei Greci,* Firenze 1939, I, pp. 299-301, 308-311.

10

ANCORA SUL MISTERIOSO *E* DI DELFI

Ancora una volta il fascino di un antico indovinello si è fatto sentire. Alludo al famoso e misterioso *E* di Delfi, che dal tempo di Plutarco in poi ha saputo attirare su di sé la curiosità e destare le intellettuali speculazioni di tanti. Un ennesimo tentativo di soluzione è stato proposto da due studiosi americani — Kathleen Berman e Luis A. Losada — in un recentissimo fascicolo della « Zeitschrift für Papyrologie und Epigraphik » (1).

Ma, per amor di chiarezza, conviene esporre brevemente lo stato delle cose qual esso era prima dell'ultimo tentativo.

Nel secondo decennio del II secolo d.C. Plutarco, in età più che matura e da anni sacerdote a vita nel santuario di Apollo delfico, scrisse, com'è noto, una sua operetta in forma di dialogo sul famoso segno *(Περὶ τοῦ Ε παρὰ τοῖς Δελφοῖς)*. Da lui sappiamo che quel segno occupava un posto di onore nel tempio del dio, quale oggetto di dedica e fonte di meditazione (2); sappiamo inoltre che tre esemplari ne esistevano: uno di legno offerto ad Apollo dai « sette Sapienti », uno di bronzo dedicato dagli Ateniesi, uno d'oro consacrato da Livia moglie di Augusto (3). Plutarco non tramanda in quale punto del tempio l'*E*, o meglio la serie dei tre *E*, si trovasse (4); ma poiché egli associa il misterioso *E* alle sentenze dei « sette Sapienti », offerte anch'esse quali *ex voto,* e poiché quelle sentenze esistevano, come non lungo tempo dopo affermò Pausania, nel pronao del tempio (5), è logico ammettere che anche l'*E* vi fosse. È vero che Pausania non fa parola dell'*E,* ma il suo silenzio non obbliga a ritenere ch'esso non vi si trovasse più (6). La presenza dell'*E* nel pronao del tempio anche all'età di Pausania è, anzi, resa estremamente probabile da certe monete bronzee coniate poco dopo il 141 d.C., cioè dopo prima dell'epoca in cui Pausania redasse la sua descrizione di Delfi, monete che riproducono la facciata del tempio delfico mettendo in evidenza proprio a metà del colonnato un grande *E* (fig. 1) (7).

---

(1) K. Berman - L.A. Losada, *ZPE*, XVII (1975), pp. 115-117.

(2) Plutarchus, *De E apud Delphos*, 384F-385A.

(3) Ibid., 385F-386A.

(4) Dal suddetto passo di Plutarco risulta che ai suoi tempi tutti e tre gli *E* esistevano ancora nel santuario. È perciò arbitrario quanto ritengono K. Bermann e L.A. Losada (art. cit., p. 116), che il più antico *E*, quello ligneo dei « sette Sapienti », fosse bruciato nell'incendio del 548.

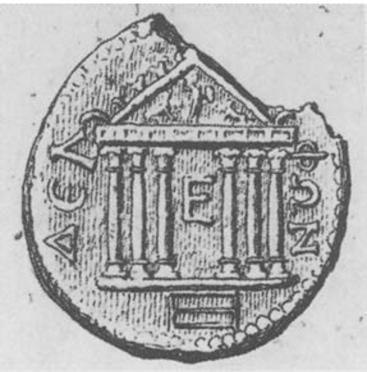


Fig. 1 — Moneta bronzea di Delfi
(poco dopo il 141 d.C.).

È naturalmente possibile che la grandezza ne sia stata esagerata per dare a quel segno un'eccezionale importanza; ma la posizione dell'*E* fra i due simmetrici gruppi di tre colonne induce a ritenere che il misterioso segno figurasse, per l'appunto, nel pronao.

---

(5) Pausanias, X, 24, 1. Cf. M. Guarducci, *Epigrafia greca,* II, Roma 1970, p. 676; III, Roma 1975, p. 81, nota 2.

(6) Che l'*E* di legno fosse scomparso ritiene R. Flacelière (*Plutarque. Sur l'E de Delphes,* Paris 1941 (= « Annales de l'Université de Lyon », 3^e s., fasc. 11), p. 12, nota 2.

(7) F. Imhoof-Blumer, « Zeitschrift für Numismatik », I (1874), p. 115 e nota 1, tav. IV, 9^a; I.N. Svoronos, « Bull. Corr. Hell. », XX (1896), p. 46, n. 88, tavola XXIX, 17-18; B.V. Head, *Historia Numorum,* Oxford 1911^2, p. 342. Cf. Guarducci, *Epigrafia greca,* II, cit., p. 676, fig. 246. L'età delle monete risulta dal ricordo di Faustina maggiore già divinizzata.

Ai tempi di Plutarco l'*E* era considerato, come ho detto, sacro e venerando, ma quale fosse il suo originario valore nessuno sapeva con precisione. Raccogliendo notizie locali e opinioni di dotti amici, Plutarco enumera ben sette spiegazioni: 1) *E* equivalente al numero 5, perché l'antico *E* di legno venne offerto da 5 dei « sette Sapienti »; 2) *E* seconda vocale, come secondo pianeta è il Sole (Apollo) rispetto alla Luna; 3) *E* = εἰ (« se »), quale inizio delle domande rivolte all'oracolo; 4) *E* = εἰ (ottativo), che in composizione con γάϱ o con -ϑε comincia le preghiere rivolte al dio; 5) *E* = εἰ (« se »), congiunzione importante nei ragionamenti filosofici e perciò molto adatta ad Apollo amico e protettore dei filosofi; 6) *E* equivalente a 5, in quanto 5 è numero importante in matematica, musica e filosofia e perciò intonato alla natura di Apollo; 7) *E* = εἶ (« tu sei »), espressione rivolta dal fedele al dio per significare ch'egli esiste, immutabile ed eterno. A quest'ultima spiegazione Plutarco accordò la sua preferenza (8). Più tardi, Eusebio, vescovo di Cesarea, riprese l'idea di Plutarco e svolse intorno ad essa i suoi religiosi pensieri (9).

Gli studiosi moderni si sono dimostrati in generale contrari alle spiegazioni di Plutarco. Soltanto Frederik Poulsen, scrivendo il suo libro su Delfi, fece sua l'ultima delle sette, quella che Plutarco aveva dichiarato di preferire, e definì perciò il famoso *E* come « ... Apollo's mystical letter, which contained the believer's assurance of the god's existence » (10). Degli altri studiosi, alcuni non hanno fatto alcun tentativo per giungere ad una spiegazione (11), altri ne hanno fatto qualcuno partendo da due diversi presupposti: 1) si tratterebbe, anche in origine, di una parola greca; 2) si tratterebbe di un oggetto votivo la cui forma, non più compresa, avrebbe richiamato al pensiero la lettera *E*, che a sua volta avrebbe dato luogo a varie idee, proprio quelle che Plutarco non mancò di enumerare.

---

(8) PLUTARCHUS, op. cit.

(9) EUSEBIUS, *Praep. evang.*, XI, 10, 15 – 11, 15.

(10) F. POULSEN, *Delphi*, London 1920, p. 149.

(11) H.W. PARKE - D.E.W. WORMELL, *The Delphic Oracle*, Oxford 1956, p. 389.

La prima via fu battuta anzitutto da Wilhelm Roscher, il quale intese *E* come *εἶ* cioè *ἴθι*, imperativo rivolto da Apollo al suo fedele per invitarlo ad entrare nel tempio: « komm, tritt ein! » (12). Al Roscher seguì Otto Lagercrantz, interpretando *E* come *ἦ* « (il dio) dice », s'intende a chi lo interroga (13). Sulla medesima via hanno camminato anche, recentemente, Kathleen Berman e Luis A. Losada, esprimendo l'originale pensiero che *E* sia un nesso di *ΓE*, donde risulterebbe, secondo l'uso arcaico di *E* per *H*, la parola *γῆ*, cioè il nome della Terra *(Γῆ)*, l'antica divinità di Delfi (14).

Ma le tre spiegazioni 'alfabetiche' sono, francamente, assai poco persuasive. Le prime due si rivelano subito (c'è appena bisogno di notarlo) quanto mai stiracchiate, e non meno discutibile è la terza. Prescindendo dalla stranezza che risulterebbe dal comparire un nesso di quel genere nel pronao del tempio di Apollo, e con l'evidenza che le monete del II secolo d.C. attestano, è facile osservare che a Delfi il nome della Terra sarebbe stato *ΓA* e non *ΓE (=γῆ)*. Tanto più inverosimile poi apparirebbe questa forma tra la fine del VII e l'inizio del VI secolo a.C., cioè nell'epoca a cui ci riporta l'allusione di Plutarco ai « sette Sapienti ».

Passando ora agli studiosi per i quali il famoso *E* sarebbe stato in origine un oggetto votivo successivamente interpretato come segno alfabetico, ricordo in ordine di tempo: Jane E. Harrison, che nei tre tratti paralleli ravvisò tre vetusti betili rappresentanti le tre Càriti (15); William N. Bates, che, rammentando le antiche relazioni tra Delfi e Creta, riconobbe nello *E* un vetustissimo simbolo minoico della dea Terra, attestato, a suo avviso, da una gemma cretese del Metropolitan Museum (16); Carl Fries, il quale pensò al significato di « tempio » assunto da *E* nella lingua dei Sumeri e intese perciò il misterioso segno come il titolo dell'edificio sacro ad Apollo (17); Robert Demangel, che mise il nostro segno in relazione col triglifo miceneo (18); Robert Flacelière, il quale dichiarò di preferire la ipotesi del Bates (19).

---

(12) W.H. Roscher, « Hermes », XXXVI (1901), pp. 470-489; Id., « Philologus », LX (1901), pp. 81-101; LXI (1902), pp. 513-527.

(13) O. Lagercrantz, « Hermes », XXXVI (1901), pp. 411-421.

(14) Berman - Losada, art. cit., p. 116 s.

(15) J.E. Harrison, « *Comptes rendus du Congrès Intern. d'Archéologie* », Athènes 1905, pp. 194-196.

(16) W.N. Bates, « Amer. Journ. Archaeol. », XXIX (1925), pp. 239-246.

(17) C. Fries, « Rh. Mus. », LXXIX (1930), p. 343 s.

Non occorre — credo — insistere sulla idea della Harrison, già abbandonata, del resto, da tutti gli studiosi, e nemmeno su quella del Fries. A proposito di quest'ultima, basta pensare che in sumerico il segno cuneiforme significante « tempio » è diversissimo da *E,* e che di *E* esso ha soltanto il valore fonetico. Quanto poi alla ipotesi del Bates ripresa dal Flacelière, vari ostacoli le si oppongono: sia la dubbia interpretazione del segno inciso sulla gemma minoica di New York come simbolo della Terra, sia la problematica somiglianza fra quel segno ed un *E,* sia la stessa riserva da me fatta alla spiegazione di Berman e Losada, che cioè un segno indicante la dea Terra messo in grande risalto nel pronao del tempio di Apollo sarebbe una vera stranezza. Né meno strana (bisogna riconoscerlo) apparirebbe la presenza in questo luogo di un antico triglifo miceneo, secondo la spiegazione proposta dal Demangel.

Ho riservato alla fine la ipotesi che di tutte mi sembra la più ragionevole: quella che il famoso segno sia stato in origine una chiave votiva, interpretata successivamente — nella sua tipica parte anteriore — come lettera *E.*

Questa ipotesi fu esposta per la prima volta da Hermann Diels nel 1910 (20). Il Diels ammetteva che la chiave fosse stata offerta al dio come primizia di un'invenzione. Quanto poi al tipo della chiave stessa, si sarebbe trattato della chiave a tre denti, di quella che i Greci chiamavano laconica ovvero segreta *(ϰληὶς ϰϱυπτή)* (21). L' invenzione di codesta chiave, che aveva sulla chiave ad un solo dente il vantaggio di poter aprire e, insieme, chiudere, venne attribuita da Plinio a Theodoros, artefice di

---

(18) R. DEMANGEL, « Bull. Corr. Hell. », LXIV-LXV (1940-1941), p. 159 s.

(19) FLACELIÈRE, op. cit., p. 17.

(20) H. DIELS, *Die Fragmente der Vorsokratiker,* II, 2, Berlin 1910^2, p. 520, nota 5.

(21) I tre denti sono ricordati da: ARISTOPHANES, *Thesm.*, 421-423: ... *οἱ γὰϱ ἄνδϱες ἤδη ϰλειδία | αὐτοὶ φοϱοῦσι, ϰϱυπτά, ϰαϰοηθέστατα, | Λαϰωνίϰ' ἄττα, τϱεῖς ἔχοντα γομφίους.* Sono però pervenuti a noi anche esempi di chiavi a più di tre denti. Uno, rinvenuto a Micene e databile circa all'inizio del V secolo a.C., ne presenta quattro (cf. H. SCHLIEMANN, *Mycenae* ecc., London 1878, p. 74, n. 120, a destra).

Samo (22), pur essendo probabile (così pensa il Diels) che sua vera patria fosse l'Egitto (23). Ad ogni modo, è certo che la 'chiave segreta' fu nota ai Greci fino da epoca molto antica, come risulta fra l'altro da un suo ricordo nell'*Iliade* (24); nulla quindi si opporrebbe a farci ritenere che all'età dei « sette Sapienti » (inizio circa del VI secolo a.C.) essa fosse stata oggetto di una dedica all'Apollo delfico.

L'idea del Diels fu ripresa da Franz Dornseiff, il quale peraltro la presentò in alternativa con la ipotesi, evidentemente fallace, che il segno tanto discusso volesse in origine rappresentare il modellino di un tempio (25). Più tardi Robert Flacelière la respinse, senza tuttavia avere approfondito il problema (26). Egli dichiarò infatti di conoscere in proposito soltanto la recensione al libro del Dornseiff scritto da Wilhelm Roscher, cioè le poche righe nelle quali il Roscher seguitava a sostenere la sua interpretazione di *E* come *εἶ = ἴθι* (27). Infine, nel 1951, Walther Kranz, curando la sesta edizione dell'opera del Diels sui frammenti dei Presocratici, oppose alla tesi del Diels l'obiezione: « vgl. aber jetzt das *E* auf dem ältesten Omphalos (spätestens VII. Jahrh.) » (28).

In realtà, il ricordo del celebre omphalos, al quale anche il Bates, il Demangel e il Flacelière avevano fatto appello (29), cade inesorabilmente grazie alla clamorosa scoperta di Jean Bousquet, il quale proprio nel 1951 dimostrò che il presunto omphalos non è se non un manufatto dell'Ottocento e che la presunta veneranda iscrizione *E Γᾶς* si risolve in un cognome moderno (30). La tesi della chiave può dunque restare valida, ed è anzi confermata da un confronto ignoto agli studiosi che mi hanno preceduta. Alludo alla lettera *E* della sigla PE indicante il nome di san Pietro e intesa contemporaneamente come chiave dell'apostolo (31). Si potrà osservare che la chiave petriana appartiene ad un'epoca di molto posteriore a quella dell'originario *E* delfico; è certo però che il confronto dimostra all'evidenza come fra una chiave a tre denti (o, meglio, fra la sua parte anteriore costituita dai denti) e la lettera *E* possa determinarsi uno stretto legame. È poi utile rilevare che una chiave avrebbe potuto tanto più facilmente richiamare alla memoria la lettera *E* durante l'età arcaica, in quanto l'*E* arcaico aveva come sua caratteristica e a Delfi e altrove il prolungamento in basso del tratto verticale, prolungamento che presentava una certa somiglianza col manico della chiave stessa. Una volta poi venutasi a fissare l'interpretazione dell'oggetto come segno alfabetico, era molto facile che quest'ultimo provocasse le varie elucubrazioni di cui parla Plutarco.

---

(22) Plinius, *Nat. hist.*, VII, 198. Egli viene generalmente identificato col Theodoros di Samo che, secondo Pausanias (III, 12, 10), costruì a Sparta la Skias e cominciò a fondere il ferro e a costruirne statue.

(23) Cf. H. Diels, *Parmenides, Lehrgedicht,* Berlin 1897, p. 143 s.

(24) Homerus, *Il.*, XIV, 166-168.

(25) F. Dornseiff, *Das Alphabet in Mystik und Magie,* Leipzig 1925^2, p. 23.

(26) Flacelière, op. cit., p. 17.

(27) W. Roscher, « Berl. Philol. Wochenschr. », 1922, col. 1211.

(28) W. Kranz, in H. Diels - W. Kranz, *Die Fragmente der Vorsokratiker,* I, Berlin 1951^6, p. 62, nota 18.

(29) Bates, art. cit., pp. 241 s., 246; Demangel, loc. cit.; Flacelière, loc. cit.

(30) J. Bousquet, « Bull. Corr. Hell. », LXXV (1951), pp. 210-223; cf. Guarducci, *Epigrafia greca,* I, cit., p. 502 s.

Il Diels pensava, come ho detto, che l'originaria chiave fosse stata l'*ex voto* di un 'inventore'. A me sembra invece che, dovendosi risalire ad età notevolmente arcaica, sia un po' difficile postulare la dedica di una 'invenzione', perché dediche di questo tipo sono proprie non tanto dell'età arcaica quanto dell'età ellenistica (32). Meglio è invece, a mio giudizio, ritenere che il singolare *ex voto* sia stato offerto nella sua prerogativa di simbolo. Del resto, lo stesso Plutarco ammette nel suo dialogo che il famoso *E* possa essere stato un *σύμβολον* (33).

Non mancano nell'antichità greca ricordi di chiavi dedicate agli dèi e custodite nei tesori dei santuari (34). Sembra però trattarsi, in quei casi, di chiavi domestiche, divenute, come tanti altri oggetti della casa, materia di dedica votiva. La chiave invece che (così credo) dette origine all'*E* delfico fu, a quanto pare, qualche cosa di diverso. Inoltre essa risale a tempi assai più antichi.

---

(31) Cf. M. GUARDUCCI, *I graffiti sotto la Confessione di San Pietro in Vaticano,* I, Città del Vaticano 1958, pp. 411-465; ID., *Il fenomeno orientale del simbolismo alfabetico* ecc., in *Acc. Naz. dei Lincei, Problemi attuali di scienza e di cultura,* Quaderno 62, Roma 1964, pp. 476-481.

(32) Per l'argomento in generale, cf. A. KLEINGÜNTHER, *Πρῶτος εὑρετής. Untersuchungen zur Geschichte einer Fragestellung,* Leipzig 1933 (= « Philologus », Supplementb. XXVI, 1).

(33) PLUTARCHUS, op. cit., 385 A.

(34) P. es. *IG,* II-III^2, 1414, linea 44 (385-4 a.C.); 1541, linea 22 (356-5 a.C.)

Ma perché la chiave può esser considerata simbolo di Apollo? Nessuna fonte, ch'io sappia, mette esplicitamente quell'oggetto in relazione col dio di Delfi. Esistono però vari indizi che rendono molto probabile una siffatta attribuzione. Apollo fu (questa è l'unanime opinione degli studiosi) un dio solare. Ora, è risaputo che, secondo un antichissimo concetto di origine orientale, il Sole apre ogni giorno le porte del cielo. Egli può, per conseguenza, detenerne le chiavi.

Nell'*Iliade* si sentono ricordare le « porte del cielo » *(πύλαι ... οὐρανοῦ)* custodite dalle Horai (35), nell'*Odissea* invece compaiono addirittura le « porte del Sole » *(Ἠελίοιο πύλαι)* (36). Più tardi, alla fine del VI secolo, Parmenide immagina che attraverso le porte separanti le vie della Notte e del Giorno passi il carro guidato dalle Eliadi (cioè il carro del Sole) e che di quelle porte abbia la chiave Dike (37). Questa dea è una delle Horai (38) e le Horai sono in relazione con Apollo (39). Tutto ciò confluisce al concetto della chiave attributo di Apollo - Sole e rende non impossibile che fra il VII e il VI secolo a.C. una chiave simbolica sia stata dedicata all'Apollo di Delfi (40). Si noti poi che Apollo, come tutti gli dèi solari, veniva considerato onniveggente ed onnisciente e perciò signore della sapienza e fonte di oracoli veritieri. La chiave si prestava pertanto ad essere concepita, nel caso dell'Apollo delfico, come il divino strumento vuoi del dio solare, al quale spetta dischiudere le porte del cielo, vuoi anche del dio oracolare, al quale i fedeli domandano di aprire le simboliche porte della sapienza.

La chiave che apre e chiude conferisce anche un potere a chi la detiene e può pertanto divenire simbolo di autorità. Tale concetto si ritrova già nell'Antico Testamento, e precisamente in quei versetti di Isaia (41) ai quali poi si ricollegarono le famose parole rivolte — nel Vangelo di Matteo — da Cristo a Pietro « e io ti darò le chiavi del regno dei cieli » (42). Il medesimo pensiero si manifesta più di una volta nell'antichità classica: quando, ad esempio, Eschilo parla di Atena che custodisce le chiavi della casa degli dèi (43) e alla medesima dea Aristofane dà l'epiteto di *κλειδοῦχος* della città di Atene (44); come quando Pindaro ricorda Peithò quale padrona delle chiavi dei sacri amori (45), e molti altri autori alludono alle chiavi di Ade e di altri temibili sovrani di sotterra. Non sarebbe perciò irragionevole ammettere che una chiave offerta in età arcaica all'Apollo delfico abbia voluto essere simbolo non soltanto del dio solare che apre le porte del cielo e dischiude il tesoro della sapienza oracolare ma anche un segno di sovrano potere.

---

(35) Homerus, *Il.*, V, 749-751.

(36) Id., *Odyss.*, XXIV, 12. Cf. Ovidius, *Metam.*, II, 4.

(37) Parmenides, I, 11-14 (Diels - Kranz, op. cit., p. 229).

(38) Hesiodus, *Theog.*, 901 s.

(39) Cf. O. Gruppe, *Griechische Mythologie*, II, München 1906, p. 1064, nota.

(40) Si ricordi che — in età imperiale avanzata — il Leontocefalo, personaggio della cerchia mitriaca in relazione con le sfere celesti, era dotato di chiavi (cf., ultimamente, U. Bianchi, « *Mithraic Studies* », II, Manchester 1975, pp. 457-465).

(41) Jes., 22, 22.

Fra il VII e il VI secolo a.C., quando, come narra Plutarco, l'*E* di legno fu offerto dai « sette Sapienti », è molto probabile ch'esso fosse concepito soltanto come chiave, senza alcun principio d'interpretazione alfabetica. Lo stesso vale forse per il secondo *E*, di bronzo, quello offerto dagli Ateniesi, se è vero che, come recentemente si è scritto, gli « Ateniesi » furono gli Alcmeonidi, benefattori — nel VI secolo a.C. — del santuario delfico (46). Altro discorso bisognerà fare — io penso — per il terzo *E*, quello d'oro, offerto da Livia moglie di Augusto. A quei tempi doveva essere già svanito, e forse da qualche secolo, l'originario significato dell'oggetto misterioso. Esso aveva già, certamente, assunto un valore alfabetico, origine a sua volta di elucubrazioni filosofiche e religiose.

Quali fossero i pensieri che un secolo dopo si agitavano intorno al famoso *E* risulta dallo scritto stesso di Plutarco. È poi molto probabile che l'interpretazione preferita da Plutarco, secondo la quale *E* = *εἶ* sarebbe un'espressione rivolta dal fedele al dio immutabile ed eterno, si ricolleghi a certe note frasi dell'Antico Testamento, nelle quali l'Onnipotente dice di se stesso « Io sono Colui che è » *(ἐγώ εἰμι ὁ ὤν)* (47) e l'uomo conferma

---

(42) Matth., 16, 19 (cf. 1, 18); donde *Apoc.*, 3, 7-9. Cf. W. Köhler, « Arch. für Religionswiss. », VIII (1905), pp. 214-243.

(43) Aeschylus, *Eum.*, 827 s.

(44) Aristophanes, *Thesm.*, 1139-1142.

(45) Pindarus, *Pyth.*, 9, 39.

(46) Berman - Losada, art. cit., p. 115.

(47) *Ex.*, 3, 14.

« Tu sei il medesimo » *(σὺ δὲ ὁ αὐτὸς εἶ)* (48). Di questa opinione si dimostrò, all'inizio del IV secolo, Eusebio di Cesarea, quando, prendendo in ampio esame lo scritto di Plutarco, accettò l'interpretazione da lui preferita (49).

---

(48) *Psalm.*, 101, 28. Cf. E. NORDEN, *Agnostos Theos* ecc., Leipzig-Berlin 1913, pp. 231-233.

(49) EUSEBIUS, loc. cit.

RELIGIONE ROMANA

II

HORA QUIRINI

Ovidio canta nelle sue *Metamorfosi* (1) la gentile tradizione di Hersilia, della sposa di Romolo, che, afflitta oltre ogni dire per la scomparsa del marito diletto, fu, per volere di Giunone, assunta in cielo, e lì restituita in eterno al suo sposo, nel divino splendore del mondo sidereo. La regina degli dei aveva mandato, secondo Ovidio, Iride alla mesta Hersilia, e la variopinta messaggera aveva invitato la sposa di Romolo a seguirla sul colle di Quirino, là dove il bosco sacro verdeggiava intorno al tempio del primo re di Roma. Allora una stella si era staccata dal cielo ed era caduta sulla sposa afflitta. Hersilia ne arse tutta, e su per la fulgida via raggiunse quegli spazi lontani dove il marito, ansioso, l'attendeva:

> *excipit et priscum pariter cum corpore nomen*
> *mutat Horamque vocat, quae nunc dea iuncta Quirino est.*

Non a torto è stato notato che la tradizione cantata da Ovidio deve essere nata dal desiderio di conciliare la figura di Hersilia, che secondo una versione abbastanza diffusa era sposa di Romolo (2), con quella di Hora, il cui nome era legato, nella religione romana, al nome di Quirino; dopo – s'intende – la identificazione del dio Quirino col fondatore di Roma (3). Se poi autore di questa fusione tra Hora ed Hersilia sia stato per l'appunto Ovidio, o se il poeta delle *Metamorfosi* non abbia fatto se non rivestire con gli splendidi colori della sua poesia una tradizione più antica, credo non si possa stabilire con sicurezza, e ad ogni modo a noi, per il momento, non importa.

In realtà Hora è un'antica figura della religione romana, strettamente unita a quella di Quirino. *Hora Quirini* essa era invocata nel rituale romano, così come Lua andava unita a Saturno, Salacia a Nettuno, Maia a Vulcano, e via dicendo (4). E *Hora Quirini* la chiama il vecchio Ennio (5): *teque Quirine pater veneror Horamque Quirini*. È poi incerto se Hora debba essere riconosciuta in quella *Horta*, del cui tempio che rimaneva sempre aperto ci parla Plutarco (6), citando l'etimologia proposta da Antistio Labeone, secondo la quale il nome Horta dovrebbe essere collegato al verbo *hortari*.

---

(1) XIV, 829 segg.

(2) Livio, I, 11, 2; Plutarco, *Romul.*, 14.

(3) Wissowa, *Gesammelte Abhandlungen zur Röm. Religions- u. Stadtgeschichte*, 142.

(4) A. Gellio, XIII, 23, 2.

(5) *Ann.*, fr. 71 *B.*

(6) *Quaest. Rom.*, 46.

Certamente quest'ultima è una etimologia un po' artificiosa. Ma quali veramente siano l'origine e il significato del nome *Hora* è fino ad oggi molto incerto, tanto più che nemmeno è bene definita la quantità della vocale *o*. *Hōra*, quale è ricordata da Ennio, può bene avere qualche rapporto con le Horai greche, e certamente in questo senso la intese Nonio (7) quando la definì *iuventutis dea*. Invece Ovidio ci dà *Hŏra*, che lo Schulze (8) cercò, ma non so con quanta probabilità, di accostare ad *Hŏratius*. Ed uguale incertezza bisogna esprimere a proposito di quella ipotesi del v. Domaszewski (9), secondo la quale Hora Quirini dovrebbe essere intesa come una qualità personificata dello stesso Quirino, secondo un'abitudine certamente abbastanza diffusa nella religione romana.

Ad ogni modo a noi non interessa, qui, di riuscire a cogliere l'intima essenza di questa figura del culto romano – impresa, per la scarsità delle notizie superstiti, più disperata che difficile – ma piuttosto di indicare e di mettere nella sua giusta luce un'altra fonte nella quale Hora Quirini viene ricordata.

Due dei preziosi frammenti del calendario repubblicano scoperto ad Anzio (10) (Fig. 1) e appartenente, secondo i giusti calcoli del Mancini (11), all'inizio del I secolo av. Cr., portano l'indicazione dei sacrifici da compiersi il 23 del mese Sextilis (= Agosto), in occasione delle Volcanalia, indicazione che il Mancini restituì in questo modo: *V*[*olḳ*(*ano*) *H*]*orae*. *Qui*[*r*(*ino*)] / *Ṃ*[*aiae?* *s*]*upr*(*a*). *comi*(*tium*). Il supplemento del Mancini è stato poi messo in dubbio dal Wissowa (12), al quale riusciva difficile ammettere che Hora fosse stata preposta a Quirino

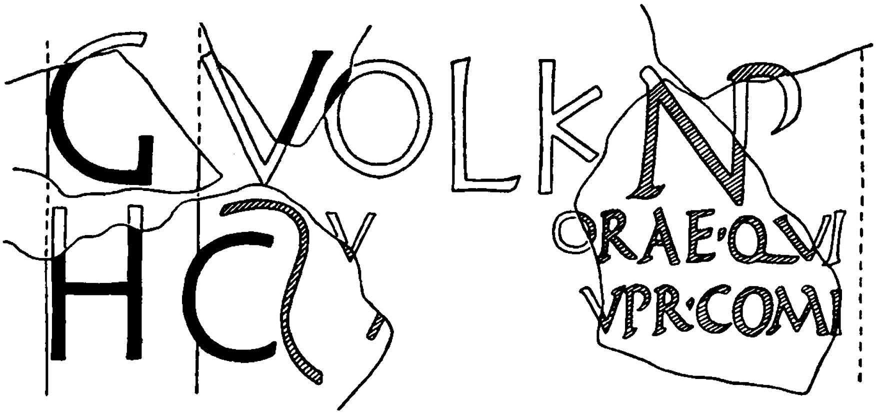


Fig. 1.

---

(7) P. 120, 1.
(8) *Gesch. Lat. Eigenn.*, 483.
(9) *Festschrift O. Hirschfeld*, 245.
(10) Mancini, *Not. Scavi*, 1921, 73 segg.
(11) *Op. cit.*, 140.
(12) *Hermes*, LVIII (1923), 386.

e Maia ricordata invece di Vulcano in rapporto col santuario di Vulcano al di sopra del *Comitium*, cioè con l'antichissimo *Volcanal*. Il Wissowa, per tanto, dubita dell'esattezza della lettura, tanto nella prima linea del frammento di destra quanto nella seconda di quello di sinistra; ed osservando che il famoso calendario dei *Fratres Arvales* (13) ricorda al 23 di Agosto un sacrificio in onore di Ops Opifera e due sacrifici per Vulcano, uno nel santuario di Vulcano *in Campo*, l'altro nel più antico santuario al di sopra del *Comitium*, pensa che la iscrizione del calendario anziate debba essere restituita così: *V*[*olk*(*ano*) *Opi Opifẹ*]*rae*. *Qui*[*r*(*ino*)] / *Ṿ*[*olk*(*ano*) *s*]*upr*(*a*). *comi*(*tium*), ammettendo pure che, per ragioni di spazio, si possa tralasciare *Opi* e contentarsi di *Opiferae*.

Un'accurata revisione del calendario di Anzio, conservato nel Museo delle Terme, mi ha persuasa che la lettura del Mancini è veramente giusta. Infatti nella prima linea sono manifeste le tracce della *O* di *Horae*, e poi lo spazio non sarebbe assolutamente sufficiente per lo *Opiferae* (e tanto meno per lo *Opi Opiferae*) proposto dal Wissowa; mentre nella seconda linea i residui della prima lettera non si adattano per nulla ad una *V*, e sono invece molto rispondenti ad una *M*.

Se, però, la lettura del Mancini è giusta, la restituzione ch'egli fece di quel frammento di calendario ha bisogno di essere in un punto modificata; e da questo mutamento si avvantaggerà la nostra conoscenza del calendario romano. Il Mancini stesso notò la difficoltà creata dal ricordo di un sacrificio a Quirino il 23 di Agosto. Sappiamo, infatti, che la festa di Quirino cadeva il 17 Febbraio, e che il 19 Giugno si festeggiava la restituzione del tempio del dio sul Quirinale, restituzione voluta e splendidamente eseguita da Augusto. Così che bisognerebbe ammettere l'esistenza, a dir vero un po' strana, di un'altra festa il 23 di Agosto. Ma la difficoltà cade di un colpo se invece di *Qui*[*r*(*ino*) si restituisca, nel calendario anziate, *Qui*[*r*(*ini*). Si tratta dunque, e solamente, di Hora Quirini; nè, del resto, sarebbe facile ammettere, in ispecie all'età del calendario di Anzio, una omissione accanto ad Hora del nome di Quirino, il quale, come abbiamo veduto, accompagnava costantemente quello della dea nella liturgia ufficiale dei Romani.

Restituito in questo modo il passo del calendario anziate, bisogna fare altrettanto con quello dei *Fasti Arvalici* relativo al 23 di Agosto; il quale, anzi, arricchisce la nostra conoscenza di Hora Quirini con l'indicazione del luogo nel quale le si offriva il dovuto sacrificio.

Il passo del calendario degli Arvali relativo alle feste Volcanalia ed ai sacrifici che in quel giorno 23 di Agosto si soleva offrire agli dei fu così restituito dal Mommsen nel *CIL*. (14): [*Feriae Volcano*]; *Volcano* / [*in circo Flam*. (15); *Nym-*

---

(13) *CIL*., I^{2}, 214 seg.

(14) P. 326.

(15) Questo supplemento deriva dai Fasti Vallensi, i quali hanno – al 23 di Agosto – l'indicazione: *Volcano in circo Flaminio* (*CIL*., I^{2}, 240), mentre altri calendari dànno semplicemente il nome del dio. In realtà sembra più probabile che questo santuario di Vulcano si trovasse in Campo Marzio, non lontano da quello delle Ninfe, e che l'indicazione dei Fasti Vallensi, e quindi anche il supplemento del Mommsen debbano essere ritenuti errati (cfr. JORDAN-HUELSEN, *Top*., I^{3}, 482, nota 28).

p]*his in camp*(*o*) *Opi Opifer*(*ae*) / [*in* – –] *Quir*(*ino*) *in colle Volk̩*(*ano*) / [*in*] *comit*(*io*) (Fig. 2). Lasciamo per ora Vulcano, le Ninfe e Ops Opifera, sui quali tornerò più giù; ed osserviamo, invece, come nella terza linea sarebbe opportuno il supplemento *Horae*] *Quir*(*ini*) *in colle*. È del resto naturale che Hora Quirini ricevesse culto *in Colle*, cioè sul Quirinale, là dove sorgeva il tempio di Quirino dedicato dal console L. Papirio Cursore (16) e poi restaurato da Augusto (17), mentre in età più antica, forse sin dai primi tempi di Roma, doveva esistere in quel luogo un più modesto santuario (probabilmente un recinto con una semplice ara) dedicato al dio (18). E non per niente Ovidio fa salire la mesta Hersilia sul Quirinale, e lì fulgidamente la trasforma in Hora Quirini. Se poi Hora Quirini possedesse un vero e proprio tempio accanto a quello del divino marito, non si può stabilire; ma, considerata la figura alquanto modesta della dea di fronte a quella molto notevole di Quirino, credo sia meglio pensare ad un recinto sacro o, tutt'al più, ad un semplice sacello.

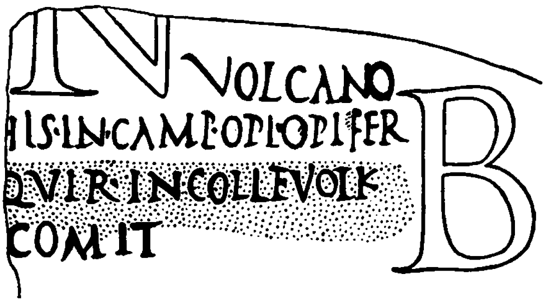


Fig. 2.

Resta da aggiungere qualche parola intorno alla Maia del calendario anziate, intorno a Vulcano, e intorno ad Ops Opifera ed alle Ninfe, che il calendario dei *Fratres Arvales* ci rammenta.

La difficoltà trovata dal Wissowa nel supplemento *M̩*[*aiae s*]*upr*(*a*). *comi*(*tium*), per essere Maia ricordata invece di Vulcano rispetto all'antico *Volcanal*, si può eliminare pensando che nel Volcanus rammentato dalla prima linea si debba intendere tanto il Vulcano adorato nell'antico *Volcanal* quanto quello che riceveva culto nel più recente santuario *in Campo*, che si trovava – come sembra – nel Campo Marzio vero e proprio, nelle vicinanze della odierna piazza di Santo Ignazio (19). Meno probabile è che il culto a Vulcano nel *Volcanal* tacesse del tutto, in questa età, per convergere la venerazione di Vulcano esclusivamente al santuario del Campo Marzio. Quanto poi a Maia, torna benissimo che un sacrificio le venisse offerto in occasione delle Volcanalia, e nello stesso arcaico santuario di Vulcano alle radici del Campidoglio. Sappiamo infatti che Maia o Maiesta, un'antica divinità della terra, era così strettamente unita a Vulcano da essere considerata la sposa del dio, sotto la denominazione ufficiale di *Maia Volcani* (20), e da far sì che alle Calende di Maggio, giorno nel quale si celebrava la festa di lei, il *flamen* di Vulcano – per l'appunto – le offrisse un sacrificio (21), non sappiamo se nel santuario che la dea, chiamata anche *Bona Dea*, possedeva sotto l'Aventino, oppure nello stesso santuario di Vulcano al di sopra del *Comitium*. Ad ogni modo è molto probabile che il nome di Maia debba essere restituito anche nel calendario dei *Fratres Arvales*, dopo quello di Vulcano, nella lacuna esistente al principio della quarta linea, lacuna che certamente non può essere riempita da un semplice [*in*]. Del resto il supplemento [*in*] *comit*(*io*), indicato nel *CIL*. deve subire un'altra modificazione, in quanto *in* coll'ablativo può essere vantaggiosamente sostituito da *supra* con l'accusativo, come nel calendario anziate. E infatti sappiamo che il *Volcanal*, nel quale sembra fosse venerata anche la sposa di Vulcano, si trovava non già *nel* ma al di *sopra* del *Comitium*.

---

(16) Livio, X, 46, 7.

(17) Cassio Dione, LIV, 19, 4; *Monum. Ancyr.*, IV, 5.

(18) L'antichità del santuario di Quirino ci è testimoniata da Plinio, XV, 120: *inter antiquissima delubra habetur Quirini*, ecc.

(19) V. sopra, nota 15.

All'inizio del primo secolo av. Cr. il giorno delle Volcanalia era dedicato, come ci dimostra il calendario di Anzio, oltre che a Vulcano, ad Hora Quirini e a Maia. Il calendario degli Arvali ci ricorda anche Ops Opifera e le Ninfe, alle quali certi editori hanno voluto aggiungere, nella lacuna della seconda linea, il nome di Giuturna, figura – com'è noto – abbastanza affine alle Ninfe. Sembra, dunque, che i sacrifici in onore di Ops e delle Ninfe (lasciamo pure la incerta Giuturna) siano un'aggiunta di età posteriore rispetto a quella del calendario anziate; e forse non saremo troppo lontani dal vero attribuendo questa innovazione all'epoca di Augusto, nella quale – come si sa – la religione romana ebbe un nuovo e splendido incremento (22).

L'essere il Vulcano del santuario al di sopra del *Comitium* ricordato, nel calendario degli Arvali, dopo il Vulcano che riceveva culto nel più recente santuario del Campo Marzio, anzi per ultimo dopo le altre divinità, ha fatto pensare ad alcuno (23) che la venerazione dell'antico *Volcanal* sia stata ripristinata da Augusto, dopo un più o meno lungo periodo di completo abbandono, e che perciò il ricordo di Vulcano *supra Comitium* sia stato aggiunto alla serie degli altri dei. Ora, non si può certamente negare che il santuario del Campo Marzio avesse, in questa età, una importanza maggiore dell'altro; ed è naturale, quando si pensi che il più recente *Volcanal* doveva offrire alla prestazione del culto comodità molto maggiori del più antico e ristretto *Volcanal* alle falde del Campidoglio. Ma, come ho già osservato, credo non si possa parlare di un vero e proprio abbandono, in età pre-augustea, di un santuario così antico e così caro agli animi dei Romani; e, del resto, se si accetta per il calendario anziate il supplemento assai probabile di *Ṃ[aiae s]upr(a) comi(tium)*, non si può non ammettere che, insieme con Maia, ricevesse onori nel *Volcanal* anche il divino sposo di lei. È invece possibile che Augusto, incline com'era a mettere in una luce sempre più viva le tradizioni ed i culti propri dell'antica Roma, si studiasse di circondare il venerando *Volcanal* di una nuova aureola di rispetto e di decoro; e potrebbe farne fede una dedica a Vulcano posta da Augusto nel 9 d. Cr., dedica che, per il luogo dove fu trovata – davanti alla chiesa di S. Adriano – deve essere senza dubbio attribuita all'area sacra di Vulcano al di sopra del *Comitium* (24).

---

(20) A. Gellio, XIII, 23, 2.

(21) Macrobio, *Sat.*, I, 12, 18.

(22) Perchè i sacrifici in onore di Ops e delle Ninfe furono assegnati per l'appunto al giorno delle Volcanalia? Non è detto che ciò avvenisse per un'affinità esistente fra codeste divinità e Vulcano. Tuttavia non si può dimenticare che Vulcano sembra essere stato, almeno in origine, un dio della natura feconda, cioè del medesimo tipo di Ops e delle Ninfe (v. il mio articolo *Velchanos-Volcanus*, nella « Miscellanea » in onore di B. Nogara, di prossima pubblicazione).

(23) Campanile, *Bull. Com.*, XLII (1914), 186.

Il calendario di Anzio e quello degli Arvali ci insegnano, come abbiamo veduto, che Hora Quirini veniva onorata nel giorno delle Volcanalia sul colle Quirinale. A questo proposito si può forse notare una singolare coincidenza. Proprio sul Quirinale l'imperatore Domiziano fece consacrare un'area in onore di Vulcano, ed ordinò che ogni anno in occasione delle Volcanalia vi fossero sacrificati un vitello fulvo ed un verro in onore del dio del fuoco: questo in seguito ad un voto che era stato fatto ma non sciolto dopo l'incendio neroniano. L'importante notizia ci è data da due iscrizioni (25), una delle quali fu rinvenuta nelle fondamenta della chiesa di S. Andrea sul Quirinale, vicino ai resti di una grande ara, che è probabilmente quella medesima ricordata dall'iscrizione (26). Non si sa bene se altri simili recinti sacri l'imperatore Domiziano facesse delimitare in altri luoghi della città per onorare il dio che doveva salvare i Romani dalla furia devastatrice degli incendi. Ad ogni modo è notevole che un sacrificio fosse offerto a Vulcano sul Quirinale, e certo vicino al santuario in cui, nel medesimo giorno delle Volcanalia, Hora Quirini riceveva il suo tributo di onori. Che sia stata Hora Quirini il tramite per il quale Vulcano si stabilì anche sul colle sacro al fondatore di Roma? E avvenne questo semplicemente per essere Hora festeggiata il 23 di Agosto sul Quirinale, oppure perchè qualche legame, a noi ignoto, univa lei e Quirino all'altro, antichissimo dio dei Romani? Lasciamo aperte queste domande, con l'augurio ch'esse ricevano, una volta o l'altra, una risposta.

---

(24) *CIL.*, VI, 457. Cfr. Lanciani, *Bull. Com.*, XXX (1902), 132 seg.

(25) *CIL.*, VI, 826, 30837.

(26) Cfr. Lanciani, *Bull. Com.*, XVII (1889), 331 segg.; Huelsen, *Röm. Mitt.*, VI (1891), 116 segg.

LA FORTUNA E SERVIO TULLIO IN UN'ANTICHISSIMA *SORS*

Nell'ottobre scorso, visitando il Museo di Fiesole, ebbi occasione di notare in una vetrina della seconda sala uno strano ciottolo ricoperto da un'iscrizione latina arcaica con lettere rilevate (fig. 1). Questa insolita caratteristica aveva da principio attirato la mia attenzione; ma poi, studiando il piccolo monumento (del quale la Soprintendenza alle Antichità dell'Etruria mi mandò cortesemente fotografie e calchi), mi accorsi che il contenuto dell'epigrafe era ben più interessante del suo aspetto esteriore. Debbo poi alla medesima Soprintendenza il permesso, del quale le sono assai grata, d'illustrare il monumento nei *Rendiconti* della nostra Accademia. Si tratta, infatti, di un'epigrafe presso che inedita, in quanto di essa è stata finora pubblicata solamente una trascrizione (non del tutto esatta) senza commento, nella guida alle antichità di Fiesole redatta dal Galli nel 1914 [1] e in quella del De Agostino uscita nel 1949. [2]

L'inventario del Museo di Fiesole porta al n. 466 *a* (il numero che corrisponde al nostro sasso) questa indicazione: « Ciottolo iscritto in latino arcaico. Dono Strozzi 1884. Dalle Marche ». Sotto il nome Strozzi deve essere inteso il marchese Carlo Strozzi, noto raccoglitore di oggetti antichi e soprattutto di monete, la cui collezione fu poi dispersa. Per quanto riguarda il ciottolo del Museo fiesolano, non mi è riuscito purtroppo di ottenere notizie più precise sulla sua provenienza, che molto interesserebbe stabilire. Ho potuto soltanto sapere che, a quanto sembra, il marchese Strozzi non possedeva nelle Marche terreni dai quali il ciottolo possa essere uscito; [3] per cui è lecito credere che l'oggetto sia stato acquistato o da un antiquario delle Marche o da uno di altra regione che abbia indicato le Marche come luogo del ritrovamento. In sostanza, la provenienza del nostro ciottolo deve essere considerata incertissima, tanto più che un oggetto di così piccole dimensioni poteva essere fatto viaggiare con grande facilità.

---

[1] E. Galli, *Fiesole: gli Scavi, il Museo Civico,* Milano 1914, p. 105.

[2] A. De Agostino, *Fiesole: la Zona archeolcgica e il Museo,* Roma 1949, p. 37 sg.

[3] Desidero di esprimere ancora una volta ai Dott. Alfredo De Agostino e Guglielmo Maetzke, ispettori della Soprintendenza alle Antichità dell'Etruria, i miei ringraziamenti per la cortesia che mi hanno dimostrata cercando di raccogliere informazioni su questo argomento.

Il ciottolo, di dura pietra silicea, presenta una forma di cubo irregolare, largo m. 0,08, alto m. 0,062, spesso m. 0,053. L'iscrizione, tutta in direzione progressiva, si snoda come un piccolo serpente intorno alla pietra (fig. 2). Lo scalpellino cominciò ad incidere la faccia superiore, poi, voltato il ciottolo, scrisse una seconda riga, le cui lettere si trovarono perciò ad essere opposte a quelle della prima; quindi, voltata nuovamente la pietra, scrisse una terza riga occupante tutta la circonferenza del ciottolo; infine, senza voltare quest'ultimo, scolpì una quarta riga facendola girare intorno alla superficie inferiore. Nella seconda e nella quarta riga egli fu costretto a superare la difficoltà offerta dagli spigoli orizzontali della pietra, sui quali fece ugualmente correre le lettere; in uno spigolo verticale dovette anche disporre l'ultima lettera della terza riga.

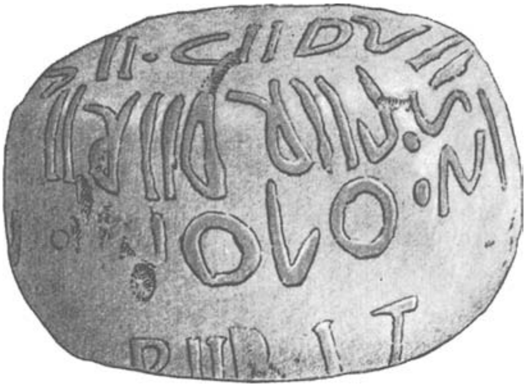
Le lettere dell'iscrizione presentano forme notevolmente arcaiche. In particolare si possono notare l'*a* con la linea mediana obliqua e quasi parallela a quella di sinistra; la *e* costituita da due linee parallele, la *f* consistente anch'essa in due linee parallele, delle quali la seconda più breve, la *l* con lo spigolo molto acuto. Le parole sono divise da singoli punti. Tutto considerato, e tenendo anche presenti gli indizi offerti dalle forme linguistiche, credo di non essere troppo lontana dal vero datando l'iscrizione al sec. III av. Cr., in età non lontana da quella dei cippi arcaici di *Tor Tignosa*, da me recentemente pubblicati, [4] e da quella dei famosi *cippi Pisaurenses.* [5]

Le lettere, come ho detto, non sono incise ma rilevate: tecnica, questa, non comune, nata — come sembra — dall'imitazione di quella del metallo fuso e della terracotta. Applicato alla pietra, l'uso delle lettere sporgenti imponeva naturalmente una maggiore fatica all'incisore e quindi una maggiore spesa al compratore. Non dobbiamo perciò meravigliarci che gli esempi di questa tecnica siano relativamente assai rari. Un solo esempio io ne conosco in Italia: una piccola iscrizione sepolcrale greca di Pesto, che sarà prossimamente pubblicata nelle *Notizie degli Scavi.* Altri, ma non molti, sono stati ritrovati nella Grecia e particolarmente in quella zona che comprende l'Epiro, l'Acarnania e le isole Ionie. Tutte le iscrizioni greche finora conosciute che presentano la peculiarità delle lettere prominenti sono sepolcrali, meno — ch'io sappia — una sola rinvenuta in Epiro sull'acropoli di Fenice; e tutte appartengono all'età ellenistica, potendo essere attribuite ad un'età compresa fra l'inizio del terzo e la metà del primo secolo av. Cr. Fa eccezione — per quanto mi risulta — una sola iscrizione cristiana venuta in luce nella regione pontica. Non voglio certo escludere che altre iscrizioni di questo tipo, cristiane o comunque pertinenti all'età imperiale romana, siano sfuggite alla mia ricerca; ma è certo che questa moda delle lettere rilevate dovette maggiormente fiorire nell'età ellenistica, e forse proprio nel terzo secolo. [6] Ciò deve essere tenuto presente perchè serve a confermare la datazione da me proposta per l'iscrizione di Fiesole.

---

[4] *Bull. Comun.*, LXXII, 1946-48, p. 3 sgg.

[5] *CIL*, I 2, 2ª ed., 368-381.



(*disegno di G. Gatti*)

Fig. 1 – Ciottolo iscritto del Museo di Fiesole

Prima di accingermi ad illustrare nei suoi vari particolari questo singolarissimo testo, desidero accennare alla ipotesi già espressa dal Galli e poi ripetuta dal De Agostino che il ciottolo fiesolano sia una *sors*. A me pare che il Galli, anche rinunciando a capire l'*oscuro testo*, come egli lo chiama, abbia intuito la verità; perchè — se non erro — si tratta proprio di una *sors*, come spero risulterà da quanto sto per dire.

V'è appena bisogno di ricordare che nell'Italia antica esistevano non pochi oracoli nei quali il nume soleva esprimersi per mezzo di *sortes*. A Preneste, nel santuario vetustissimo della Fortuna Primigenia, che meglio di altre sedi oracolari italiche noi conosciamo, le *sortes* consistevano in pezzi di legno di quercia coperti di antiche lettere; i quali, secondo le informazioni che Cicerone attinse dai monumenti prenestini, [7] erano venuti in luce per un caso miracoloso dalla spaccatura di una roccia. Sappiamo poi dallo stesso Cicerone [8] che queste *sortes* venivano, ancora ai suoi tempi, gelosamente conservate in una celebre arca di legno d'olivo, donde la mano di un fanciullo guidata dalla Fortuna le traeva volta per volta dopo averle mescolate. V'erano anche *sortes* metalliche. Una di queste credo si debba riconoscere in un dischetto bronzeo iscritto, del sec. VII av. Cr., rinvenuto a Cuma e da me recentemente ripreso in esame. [9] Altre, in forma di tavolette di bronzo

---

[6] Per l'argomento delle iscrizioni greche con lettere rilevate rimando alla mia illustrazione dell'epigrafe di Pesto, che uscirà prossimamente nelle *Notizie degli Scavi*. Agli esempi da me citati si può aggiungere una stele sepolcrale di età ellenistica rinvenuta ad Anfissa (A. E. Contoleon, in *Bull. Corr. Hell.*, LXVI, 1942, p. 159, n. 5).

[7] Cic., *De divin.*, II 85.

[8] Op. cit., II 86.

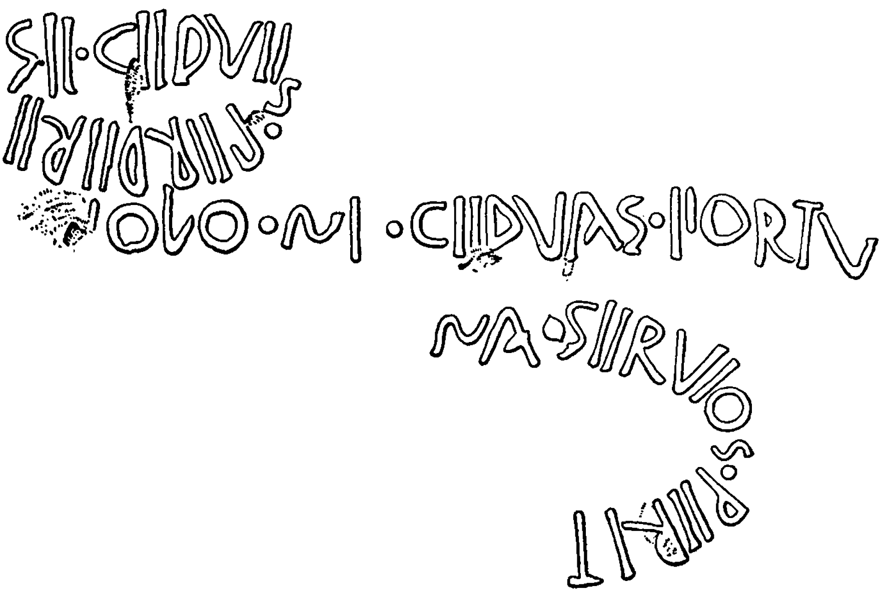

(disegno di G. Gatti)

Fig. 2 – L'iscrizione sviluppata

munite lateralmente di un anello per essere riunite in mazzo, furono scoperte già nel '500 in un luogo non identificabile dei colli Euganei, e poi in gran parte disperse. [10] Esse presentano iscrizioni latine che, per i caratteri epigrafici e linguistici, non sembrano essere anteriori al sec. I av. Cr., anche se i testi oracolari in se stessi possano esser fatti risalire ad età più antica. Inoltre pochi frammenti di *sortes* metalliche, già — come sembra — pertinenti all'età imperiale, furono scoperti a Fornovo presso Parma. [11]

Nessuna *sors* di pietra con iscrizione si conosceva finora; a meno che non si voglia considerare una *sors* un piccolo ovetto di pietra recante un'iscrizione greca della fine del IV o dell'inizio del III sec. av. Cr., che fu rinvenuto presso Siracusa ed ora si trova nel Museo di quella città.

---

[9] E. SCHWYZER, *Dial. Graec. exempla epigr.*, Lipsia 1923, n. 789 (dove si cita la bibliografia anteriore); M. GUARDUCCI, in *Bull. Comun.*, LXXIII, 1946-48, pp. 129 sgg.

[10] *CIL*, I 2, 2ª ed., 2173-2189.

[11] *CIL* XI 1129.

Infatti questa epigrafe, da me illustrata diversi anni or sono,[12] parla del volo e del canto di un'allodola, e perciò potrebbe forse essere giudicata una risposta data per sorteggio da un oracolo, nel quale si praticassero o piuttosto si confondessero i due sistemi della *ϰληϱομαντεία* e della *ὀϱνιθομαντεία*. Ma, anche prescindendo da questo documento siracusano, è ben testimoniata la consuetudine greca della *ψηφομαντεία*, cioè della consultazione oracolare mediante sassi (*ψῆφοι*), che venivano o fatti cadere o estratti per sorteggio dal recipiente che li conteneva. Questo sistema vigeva in diversi oracoli della Grecia, ed anche a Delfi in età molto antica.[13] Per quanto riguarda l'Italia, è poi anche probabile che all'uso delle *sortes* di pietra abbia contribuito fra l'altro l'abitudine, affermatasi ad un certo momento, di estrarre le *sortes* da un vaso ricolmo di acqua, donde nasceva logicamente la preoccupazione, trattandosi di *sortes* di bronzo, che il metallo si rovinasse, trattandosi invece di *sortes* di legno, che queste — oltre a rovinarsi — galleggiassero, come appunto mostra di temere un personaggio di Plauto in una vivacissima scena della *Casina*.[14]

I pochi testi di *sortes* latine che noi conosciamo, da quello che Livio ci riporta come dettato dall'oracolo di Falerii nel 217 av. Cr., nell'anno funesto della guerra annibalica, « Mavors telum suum concutit »,[15] a quelli assai più recenti che ci sono pervenuti dai santuari della valle padana, contengono in generale o verità elementari o sentenze volutamente ambigue.[16] Se poi ci domandiamo di quali ingredienti siano impastati questi sapientissimi responsi, dovremo pensare che, oltre ad una certa dose di buon senso e ad espressioni dettate da avvenimenti contingenti, abbiano contribuito a formarli antichi proverbi, frammenti di primitive opere letterarie oggi perdute, reminiscenze di tradizioni popolari che affondano le loro radici nel buio di età remotissime. Questo dovremo tenere presente nell'esaminare il testo del Museo di Fiesole.

Esso suona così:

Se · cedues · perdere [·] *nolo · ni · ceduas · Fortuna · Servios · perit ·*

« Se concedi, non ti rovino; se non concedi, Servio va in rovina per opera della Fortuna ».

---

[12] *Riv. Ist. Arch. e Storia dell'Arte*, IV, 1932, p. 70 sgg.

[13] Cfr. l'ottima recente trattazione di P. AMANDRY, *La mantique Apollinienne à Delphes*, Parigi 1950, p. 25 sgg. Senza dubbio questi sassi portavano iscrizioni o almeno note di distinzione.

[14] Vv. 384 sg. A *sortes* di metallo, ma anche di pietra, potrebbe riferirsi l'infausto prodigio delle *sortes adtenuatae* di cui parla Livio (XXI 26, 8; XXII 1, 12).

[15] LIV., XXII 1, 12.

[16] Molto più recente fu l'uso di servirsi, nella consultazione cleromantica, di luoghi di Omero o di Virgilio (cfr., per queste *sortes* recenti, gli scritti citati da P. AMANDRY, op. cit., p. 186 sg.).

Alcune osservazioni ci sono da fare dal punto di vista della lingua. La particella condizionale *se* ci presenta la forma intermedia tra l'arcaica *sei* e la più recente *si*; invece *ni* (da *nei*) ha già la forma chiusa. Nuovi e importanti acquisti sono *cedues* (letto dal Galli erratamente *ceduas*) e *ceduas*: forme parallele di congiuntivo rispettivamente in *ē* e in *ā* dell'arcaico verbo di cui finora conoscevamo soltanto le forme dell'imperativo *cedo* e *cette* (*cedite*). Nella famiglia di *do* (dalla radice *-du* [*-dou̯*]; cfr. cipriota inf. aor. *δο*F*-εναι*) e del composto *addo* si conoscevano già, dalla tradizione letteraria e da quella grammaticale, forme analoghe, che alcuni studiosi ritenevano sospette e che ora invece ricevono dalla nuova iscrizione una piena conferma: *duas* per *des* in Plauto,[17] *addues* in Festo,[18] *duem dues duet* nei Glossari.[19]

Il verbo *perdere*, usato nel suo significato più antico di « mandare in rovina », come nell'espressione notissima *Dii te perduint*[20] e in altre simili,[21] sottintende un oggetto, il quale sembra essere appunto il pronome *te*, che del resto è facilmente desumibile dalla seconda persona del verbo *cedues*. Il nome *Fortuna* sembra, per il senso, un ablativo causale (la mancanza della terminazione *-ad* non è, all'età della nostra epigrafe, un ostacolo) più che un dativo etico.[22] Bisogna poi notare l'arcaismo della terminazione in *-os* del nominativo *Servios*: terminazione che compare ancora nell'elogio di L. Cornelio Scipione console nel 259, censore nel 258 (*filios* per *filius*),[23] ma che indubbiamente prima della fine del sec. III cede alla desinenza *-us*, fatta eccezione per i nomi in *-uos*, che — come tutti sanno — mantengono questa loro terminazione fino ad età molto più tarda.

Ed ora vediamo se sia possibile di dare alla nostra *sors* una ragionevole interpretazione.

L'oracolo rivolge al suo fedele un *aut-aut*, intessendovi un sottile giuoco di parole fra i due composti del verbo dare, *cedo* e *perdo*, e il verbo *pereo* che, oltre a somigliare nel suono a *perdo*, ne esprime il concetto intransitivo. L'ordine è di concedere; in caso affermativo le cose andranno bene, in caso negativo ci sarà la rovina. Ma che cosa deve concedere il fedele? Secondo l'aurea norma degli oracoli, l'espressione ha da rimanere ambigua, perchè ci sia la possibilità che ognuno adatti il responso ai casi suoi. Si può tuttavia sospettare che la concessione più delle altre desiderata dall'oracolo sia quella del compenso dovuto quale onorario della consultazione. Non altrimenti Tiberio, quando, secondo la narrazione di Svetonio, [24] si recò a consultare l'oracolo di Gerione presso Patavium, estrasse una *sors* che lo ammoniva di gettare, quale prezzo del consulto, astragali d'oro nella prossima fonte di Aponus. Se poi vogliamo credere che l'oracolo cui appartenne la nostra *sors* nutrisse pensieri meno prosaici, si può imaginare che oggetto sottinteso di *cedues* e di *ceduas* sia il pronome *te*, ossia che il nume chieda al fedele di dargli se stesso: ciò che presenterebbe il vantaggio di rendere *te* oggetto comune delle due forme di *cedo* e del verbo *perdere*. [25] Comunque, se il fedele concede, la divinità s'impegna a non rovinarlo; se invece non concede, v'è per lui una grave minaccia. E proprio in questa minaccia noi possiamo raccogliere la perla della nostra epigrafe.

---

[17] *Aulul.*, 238; *Merc.* 401.

[18] P. 25 (ed. Lindsay): *addues* = addideris.

[19] *Corpus Gloss. Latin.*, V 567, 54-56. Ringrazio ancora una volta il mio collega ed amico, prof. Antonino Pagliaro, dei suggerimenti ch'egli ha voluto darmi durante questa mia piccola ricerca linguistica.

[20] Cfr., p. es., Cic., *Deiot.* 7.

[21] Plaut., *Poen.*, 740; Teren., *Phorm.*, 123; ecc.

[22] Dativi femminili in *-a* compaiono, p. es., in una iscrizione dedicatoria alla dea Marica (G. Q. Giglioli, *Ausonia*, VI, 1911, p. 62) e nelle iscrizioni di *Tor Tignosa* (v. il mio articolo in *Bull. Comun.*, LXXII, 1946-48, p. 5).

[23] *CIL*, I 2, 2ª ed., 9, l. 3.

Fortuna e Servio. L'accostamento di questi due nomi rievoca niente meno che l'ombra veneranda di un re di Roma! Perchè si tratta certamente di Servio Tullio e dei suoi rapporti con la Fortuna. Di questi singolarissimi rapporti ci narravano sinora alcune fonti dell'età imperiale; ora l'epigrafe del Museo di Fiesole ci dimostra che la tradizione nella quale il nome di Servio andava unito a quello della Fortuna è di gran lunga più antica. Agli occhi di Dionigi di Alicarnasso, di Valerio Massimo e di Plutarco, Servio Tullio appariva come il prediletto della Fortuna, che lo aveva ricolmato di doti personali, lo aveva inalzato dallo stato servile al trono di Roma, gli aveva concesso un regno lungo e felice. « In Tullio vero Fortuna praecipue vires suas ostendit » scrive Valerio Massimo, [26] e Plutarco afferma addirittura che « egli legava se stesso alla Fortuna e da essa faceva dipendere il suo potere » (- - *αὐτὸς ἑαυτὸν εἰς τὴν Τύχην ἀνῆπτε καὶ ἀνεδεῖτο τὴν ἡγεμονίαν ἐξ ἐκείνης*), enumerando poi una lunga serie di santuari fondati in Roma da Servio con lo scopo di onorare la sua dea nei più svariati epiteti che le venivano attribuiti. [27] E tanto stretti erano imaginati questi rapporti fra la Fortuna e il suo protetto che, ad un certo momento, si giunse a parlare di rapporti amorosi. La tradizione di questi amori ci è riportata da Ovidio[28] e da Plutarco.[29] Ambedue conoscono la leggenda secondo cui la porta Fenestella sarebbe stata così chiamata dalla piccola finestra attraverso la quale di nottetempo la Fortuna avrebbe raggiunto l'amato; Plutarco anzi ci parla di un talamo della Fortuna (*ὁ καλούμενος Τύχης θάλαμος*) presso la porta Fenestella. Ovidio poi aggiunge il particolare che la dea per prima si sarebbe infiammata d'amore (*arsit enim magno correpta cupidine regis | caecaque in hoc uno non fuit illa viro*); e fra le spiegazioni addotte per giustificare la presenza di una statua velata di Servio nel tempio della Fortuna sul Foro Boario riporta in primo luogo quella secondo cui la Fortuna, vergognandosi di avere essa, immortale, amato un mortale, avrebbe cercato di occultare — nel suo tempio — il volto del re.

---

[24] *Tib.*, 14.

[25] Cfr. PLAUT., *Mil.*, 1019: *cedo te mihi solae solum* (in senso amoroso). Vedi anche PLAUT., *Bacch.*, 1082; TEREN., *Haut.*, 688; dove l'espressione *dare se alicui* vale *adiungere, obligare se alicui*.

[26] III 4, 3.

[27] *De Fort. Rom.*, 10.

[28] *Fasti*, VI 569 sgg.

Questo idillio fra la Fortuna e Servio non dovè peraltro durare per tutta la vita di lui; e l'affermazione di Dionigi di Alicarnasso,[30] secondo la quale Servio sembrò aver goduto per tutta la vita i favori della Fortuna, appare un poco esagerata. Se infatti è vero ciò che il sapiente Solone diceva a Creso, nel celebre *logos* erodoteo, che prima di considerare fortunato un uomo bisogna aspettarne la fine (parole che Creso ebbe amaramente a ricordare quando si trovò sul rogo in attesa della morte),[31] Servio non può certamente essere chiamato un beniamino della Fortuna. Infatti, secondo una tradizione molto antica che sembra risalire oltre la metà del sec. III av. Cr.,[32] Servio ebbe una fine orrenda, inquadrata in una scena che bene si presterebbe a terminare la più grandiosa e catastrofica tragedia greca: precipitato dal trono, fu ucciso per mano del genero Tarquinio e per istigazione della propria figlia Tullia, che già aveva ispirato al marito la morte della sorella e del cognato, ed ora, dopo la truce soppressione del padre, non esitò a passare col carro sul cadavere di lui. Ovidio, cantando nei *Fasti* la fine del penultimo re di Roma, aggiunge la descrizione di una scena che si sarebbe svolta proprio nel tempio della Fortuna dopo la tragedia. Tullia avrebbe osato entrare nell'edificio sacro, e allora una statua di Servio che si trovava lì si sarebbe coperti gli occhi con una mano e avrebbe miracolosamente parlato, pregando che gli si velasse il volto per non vedere quello della figlia omicida. La sua preghiera sarebbe stata soddisfatta; dopo di che la Fortuna stessa avrebbe parlato nel suo tempio comandando di non togliere quel velo, perchè il giorno in cui Servio avesse rivelato il proprio volto avrebbe segnato la fine del pudore.[33]

---

[29] Loc. cit., e *Quaest. Rom.*, 74.

[30] IV 27.

[31] HEROD., I 32.

[32] Cfr. W. HOFFMANN, in *R. E.*, s. v. *Tullius*, n. 18, col. 817.

[33] *Fasti*, VI 615 sgg.

Come si vede, la Fortuna non esprime neanche una parola di condanna per l'omicida e di pietà per Servio, e il poeta, che a distanza di pochi versi ci aveva dipinto la Fortuna come timida e ardente innamorata del re, ora ce la mostra come nume impassibile di fronte ai tragici eventi di lui; e soltanto si preoccupa di narrarci un'altra versione che renda conto del velo disteso sulla faccia della famosa statua nel tempio del Foro Boario.

Da tutto ciò sembra risultare che, ad un certo momento, la Fortuna avrebbe abbandonato Servio o almeno si sarebbe disinteressata di lui; ed è probabile che Servio stesso fosse causa di questo mutamento, col negare obbedienza alla sua protettrice.

Questa versione della leggenda, implicita nella stessa lacrimevole fine del re, sembra essere rispecchiata dalla nuova epigrafe, scolpita in un tempo in cui già si erano fissate nella tradizione le gesta crudeli di Tullia e di Tarquinio. Ivi infatti le parole *Fortuna Servios perit*, significanti « Servio va in rovina per opera della Fortuna », alludono chiaramente all'abbandono del re da parte della sua dea. Se poi si considera questa frase in rapporto a quanto precede, sia il cambiamento di modo, congiuntivo prima (*cedues*, *ceduas*) indicativo poi (*perit*), sia il cambiamento di persona, per cui alla prima e alla seconda si sostituisce la terza, generano in noi l'impressione che le parole *Fortuna Servios perit* siano state inserite nella nostra *sors* da un altro e più antico contesto. In altri termini, non è escluso ch'esse siano un detto tradizionale familiare ai Romani, forse anche un frammento di canto popolare in cui si trattassero le gesta del penultimo re di Roma.

Ma per rimanere al testo della *sors*, che cosa significa in esso la frase *Fortuna Servios perit*? Anzitutto bisogna osservare che lo stesso ricordo della Fortuna basta, se non erro, a farci ritenere che la *sors* appartenga proprio ad un santuario di questa dea. La Fortuna si rivolge, dunque, al fedele che l'ha consultata, e, sostituendo a un certo punto Servio alla figura di quest'ultimo, gli dice in sostanza: se tu non mi obbedisci, ricordati che Servio fu rovinato dalla Fortuna, cioè che la Fortuna è capace di mandare in rovina anche un uomo teneramente amato.

Una *sors* deve, di regola, presentarsi in veste poetica; e siccome ci troviamo, in questo caso, in un'epoca di rispettabile antichità, questa veste dovrà essere di metri saturnii, cari — secondo il vecchio Ennio — ai Fauni ed ai vati. [34] E in realtà la nostra *sors* è costituita di un verso saturnio (*ni ceduas Fortuna* | *Servios perit*) preceduto da un dimetro coriambico ipercataletticos (*si cedues perdere nolo*), che può benissimo essere considerato un *colon* di saturnio. [35] Se poi è giusta la ipotesi che le parole *Fortuna Servios perit* appartengano ad un testo più antico, esse, costituenti di per sè un dimetro giambico, avrebbero opportunamente contribuito a formare un verso saturnio.

---

[34] Cfr. Cic., *Orat.*, 171, e Fest., p. 325 (ed. Lindsay).

Ho detto che la frase *Fortuna Servios perit* risale probabilmente ad età più antica. Ma a quale genere di componimento bisognerebbe pensare? Agli albori della letteratura romana ci riportano scarsissimi documenti e poche, lievi indicazioni delle fonti posteriori. Sappiamo così che fiorirono nella Roma dei primi secoli alcuni carmi epici e lirici coi quali i giovani nei conviti solevano celebrare le glorie dei padri (*carmina antiqua in quibus laudes erant maiorum*). [36] Sappiamo anche di un carme in cui si descriveva il soggiorno di Romolo e di Remo presso il pastore Faustolo. [37] Perchè non avrebbe potuto esistere un carme relativo a Servio Tullio, la cui figura, vivamente illuminata dai bagliori della leggenda, divenne ben presto oggetto di ammirata e quasi religiosa venerazione? Se così fosse, l'iscrizione fiesolana ci avrebbe conservato una piccola e veneranda reliquia.

---

[35] Cfr. G. Pasquali, *Preistoria della poesia romana*, Firenze 1936, p. 27 sgg. Alcuni utili suggerimenti per il giudizio metrico di questa epigrafe mi sono stati dati dal mio collega prof. Carlo Gallavotti, che qui torno a ringraziare.

[36] Varr., presso Non., p. 77. A questi carmi allude anche Cic. (*Brut.*, XIX 75: *utinam extarent illa carmina quae multis saeclis ante suam aetatem in epulis esse cantitata a singulis convivis de clarorum virorum laudibus in Originibus scriptum reliquit Cato*). Cfr. G. De Sanctis, *Storia dei Romani*, vol. I, Torino 1907, p. 22 sg.

[37] Dion. Hal., I 79, 10. Cfr. G. Pasquali, op. cit., p. 74.

ANCORA SULL'ANTICA *SORS* DELLA FORTUNA E DI SERVIO TULLIO(*)

Molti anni fa, in occasione di una visita al Museo di Fiesole, ebbi a notare nell'interno di una vetrina un ciottolo iscritto con lettere latine a rilievo (1). L'oggetto era indicato come dono Strozzi, entrato nel Museo nel 1884 e proveniente dalle Marche. Esso era praticamente quasi inedito. Preso il singolare monumento in più attento esame e riconosciuto l'arcaismo delle sue lettere (esse mi parvero del III secolo av. Cr.), mi accorsi non senza meraviglia che l'epigrafe conteneva i nomi della Fortuna e di Servio Tullio e alludeva perciò alla nota leggenda secondo cui il sesto re di Roma, divenuto amante della dea Fortuna e avendone goduto i favori, sarebbe in un secondo tempo caduto in disgrazia della sua protettrice, che lo avrebbe abbandonato a un crudele destino. L'oggetto era di per se stesso, come subito riconobbi, una rarissima *sors* proveniente da un ignoto santuario della Fortuna.

La prima pubblicazione del monumento fu da me riservata ai *Rendiconti* della Pontificia Accademia di Archeologia (2). Sull'argomento tornai più tardi in *La Parola del Passato* (3) per fare il punto della situazione dopo gli interventi di Emilio Peruzzi e di Scevola Mariotti intorno a particolari della lettura (4). Il testo definitivo che allora detti e che anche oggi confermo è il seguente:

Se cedues, perdere nolo. Ni ceduas, Fortuna Servios perit.

« Se obbedirai, non (ti) voglio rovinare. Se non obbedisci, (ricordati che) per opera della Fortuna Servio andò in rovina ».

Il contributo del Mariotti, che io accettai pienamente, era stato quello di ricordare, a proposito di questa epigrafe, la frase idiomatica *cedere Fortunae* (=« obbedire alla Fortuna »).

(*) Presentata nella seduta del 16 giugno 1972.

(1) Per la tecnica delle lettere a rilievo, cfr. M. GUARDUCCI, *Epigrafia greca*, I, Roma 1967, pp. 460 sg. Ai documenti da me citati vorrei aggiungere la bella epigrafe di un sarcofago di Costantinopoli databile al II secolo av. Cr. (G. DAUX, in *Bull. Corr. Hell.*, 92, 1968, pp. 627-629). Desidero anche rilevare che quella tecnica, elegante e costosa, fu comune in Egitto dalla prima metà del III millennio av. Cr. fino all'età imperiale romana.

(2) M. GUARDUCCI, in *Rendic. Pont. Acc.*, 25-26, 1949-1951, pp. 23-32.

(3) ID., in *La Parola del Passato*, 15, 1960, pp. 50-53.

(4) E. PERUZZI, *ibid.*, 14, 1959, pp. 212-220; S. MARIOTTI, in una postilla all'articolo del Peruzzi (p. 220).

Questo importante cimelio del Museo di Fiesole venne successivamente e, ch'io sappia, per l'ultima volta ripreso in esame dal compianto nostro socio Attilio Degrassi, in una sua miscellanea epigrafica pubblicata nel 1967 fra le *Memorie* della nostra Accademia (5). Precedentemente il Degrassi si era limitato a riprodurre il testo della *sors* nelle sue *Inscriptiones Latinae beilrae Rei publicae* e la rispettiva fotografia nella sua raccolta di *Imagines* (6). La nuova pubblicazione del Degrassi in *Memorie dei Lincei* non aggiunse alcun contributo all'intelligenza del testo (7); aggiunse invece una nuova idea per quanto si riferisce alla provenienza dell'oggetto.

L'impulso a scrivere quelle sue pagine venne al Degrassi da una comunicazione del p. Antonio Ferrua. Così infatti scrive il Degrassi (pp. 30 sg.): « Padre Antonio Ferrua... mi ha cortesemente comunicato che il testo della *sors* figura in tre pagine di un codice di Girolamo Amati [qui cade la nota 136: Cod. Vat. Lat. 9748, ff. 14, 31, 54]. In nessuna pagina il testo è riportato esattamente. Nel f. 14 il ciottolo è descritto come ' selcio naturale, non lavorato né ritondato con vene di quarzo. Lettere di grosso rilievo ' e Padre Ferrua aggiunge ' pare presso Vescovali L. ', nel f. 31 è detto ' selcio di quarzo non lavorato né ritondato, con vene di quarzo. Lettere di grosso rilievo ', nel f. 54 ' selcio naturale con lettere a grosso rilievo '. Il ciottolo era dunque noto all'Amati prima del 1834 quando egli morì. E qui si può ragionevolmente supporre che, se egli lo vide in casa di Luigi Vescovali, noto antiquario di allora, provenisse da Roma o dalle vicinanze di Roma. Del resto le iscrizioni raccolte dall'Amati nei suoi manoscritti sono quasi tutte di provenienza urbana ».

Questo scrive il Degrassi. In séguito (pp. 31 s.) egli riporta una lettera consegnatagli dallo stesso p. Ferrua. È una lettera scritta il 3 luglio 1884 da Demostene Macciò, direttore del Museo di Fiesole, al dotto padre gesuita Raffaele Garrucci.

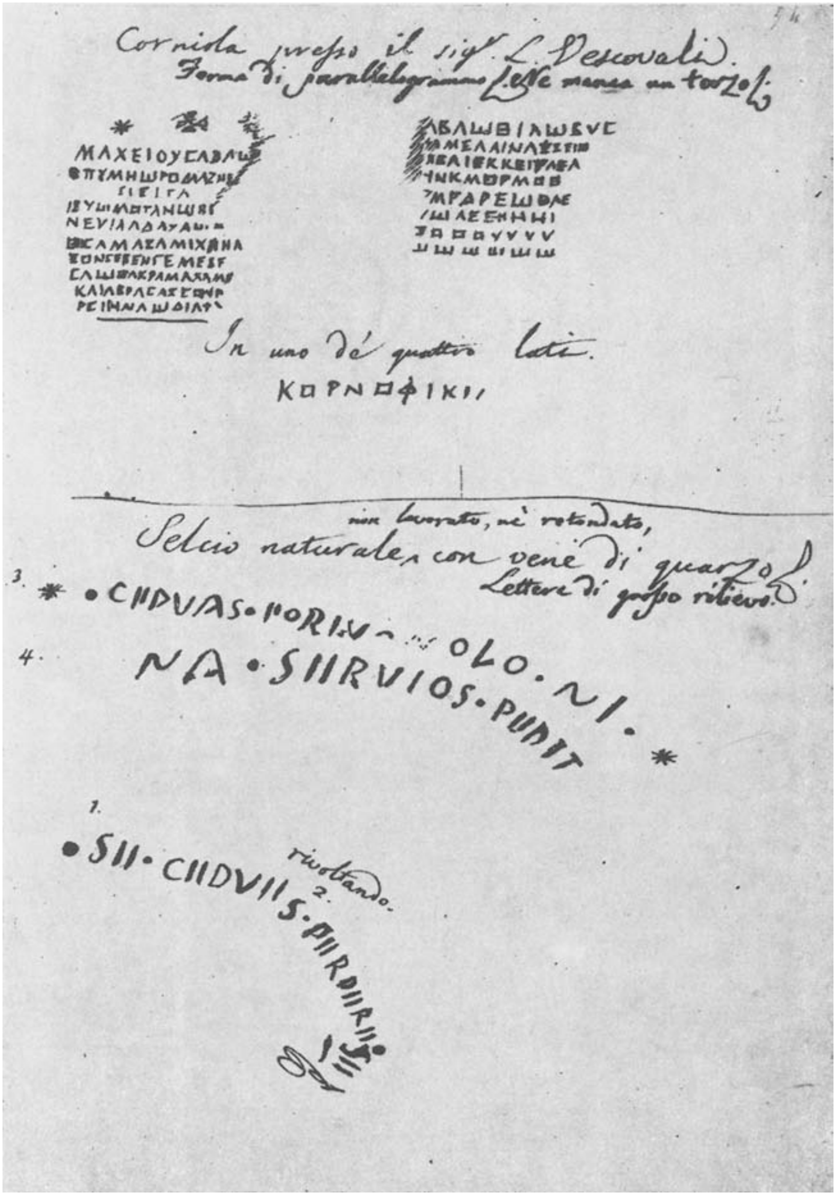
Il Macciò comincia col ricordare al Garrucci lo strano ciottolo « trovato nelle Marche » che il marchese Carlo Strozzi aveva, come sembra, mandato precedentemente (o nell'originale o in una copia) al Garrucci stesso per sollecitarne il giudizio. Dalle parole del Macciò risulta che il Garrucci aveva esaminato l'epigrafe e ne aveva proposto una lettura [non del tutto esatta] che il Macciò riporta; ma risulta altresì che il medesimo Garrucci aveva espresso [a torto] i suoi dubbi circa l'autenticità del documento. Ora il Macciò torna alla carica presso il Garrucci proponendo una sua nuova lettura.

---

(5) A. DEGRASSI, in *Memorie dei Lincei*, XIII 1, 1967, pp. 30-33.

(6) ID., *Inscr. Lat. liberae rei publicae*, II, Firenze 1963, n. 1070; ID., *Imagines*, Berolini 1965 (=*C.I.L.*, *Auctarium*), n. 354.

(7) Non accettabile è la proposta del Degrassi (p. 30, nota 134) d'intendere *Fortuna* non come ablativo causale (così lo intendo io) ma come *dativus auctoris*, cioè come dativo di agente. Il dativo d'agente infatti, raro nell'età arcaica, è, quando si trova, praticamente limitato – ciò che nel nostro caso non si verifica – ai pronomi in unione a forme del perfetto (cfr. R. KÜHNER – C. STEGMANN, *Ausführliche Grammatik der lateinischen Sprache*, I 3, Hannover 1955, p. 324).



54

Corniola presso il sig.r L. Vescovali.
Forma di parallelogrammo (e ne manca un terzo).

In uno de' quattro lati.

ΚΟΡΝΟΦΙΚΙΙ

non lavorato, nè rotondato,
Selcio naturale, con vene di quarzo (
Lettere di grosso rilievo.)

3. ✱ •CIIDVAS•PORIV... OLO•NI•

4. NA•SIIRVIOS•PUDIT ✱

1. •SII•CIIDVIIS•PIIRDIIRII•

rivoltando. 2.

Fig. 1. – Biblioteca Vaticana, codice Vat. Lat. 9748, f. 54 *r*.

In base a questa nuova lettura, che è più esatta, il Macciò riconosce, giustamente, il nome della Fortuna, sfuggito al Garrucci. Egli non coglie ancora, però, l'elemento essenziale del testo, che è il legame fra la Fortuna e Servio e non comprende ancora la natura oracolare del ciottolo.

Nella lettera del Macciò, che sembra non aver avuto risposta dal Garrucci (questi morì dieci mesi dopo: 5 maggio 1885), il Degrassi fa notare la rinnovata affermazione della provenienza del ciottolo dalle Marche. D'altra parte, l'essere il ciottolo già noto a Girolamo Amati (morto nel 1834) e da lui visto nella bottega dell'antiquario romano Luigi Vescovali (così il Degrassi ritiene in base alla informazione del p. Ferrua) fa pensare al Degrassi che la notizia della provenienza del ciottolo dalle Marche sia erronea: un errore commesso dal Macciò, il quale « ignorava certamente che il ciottolo era stato visto a Roma più di mezzo secolo prima ».

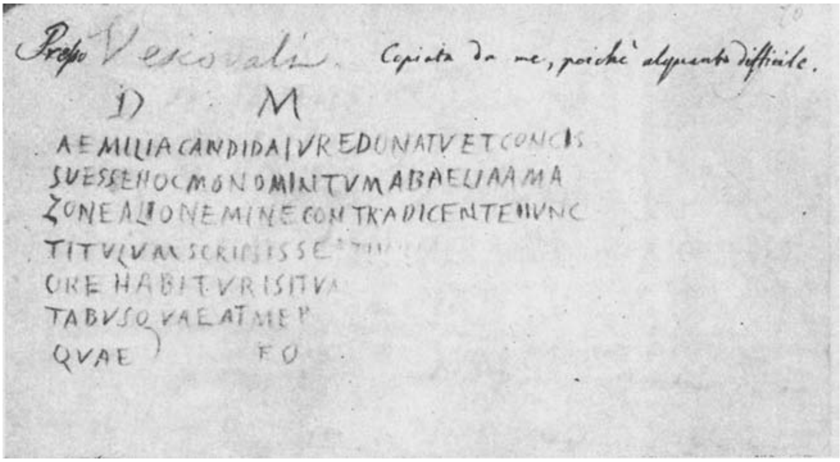
Stando così le cose, il Degrassi abbandona le Marche per trasferirsi nel Lazio o nelle regioni vicine. Diverse località si presentano alla sua mente: Roma, Preneste, Ostia, Falerii, fonti del Clitunno. Alla fine però egli lascia il problema insoluto, sembrandogli che nessuna delle sedi oracolari conosciute in quelle località offra i requisiti necessari per poter essere considerata patria del misterioso ciottolo.

Il documento è così importante e ormai così largamente noto da meritare che la nuova indicazione circa la sua provenienza venga esaminata con cura. È poi – mi sembra – opportuno che questo esame si svolga sulle pagine dei *Rendiconti* della nostra Accademia, dal momento che l'Accademia stessa ha ospitato a suo tempo – nelle *Memorie* – le osservazioni del Degrassi.

Dirò dunque che ho voluto vedere anzitutto coi miei occhi il codice di Girolamo Amati (Vat. Lat. 9748). Il Degrassi scrisse di aver avuto dal p. Ferrua l'indicazione dei ff. 14, 31, 54. In realtà, ai ff. 14 e 31 si parla di tutt'altre cose. Al solo f. 54*r* si trova una copia della nostra epigrafe, con rispettivo lemma, scritto a due riprese con due penne diverse (fig. 1): «Selcio naturale non lavorato, nè rotondato, con vene di quarzo. Lettere di grosso rilievo ». Le parole « non lavorato, nè rotondato » e « Lettere di grosso rilievo » furono aggiunte, con penna diversa, dallo stesso Amati. Questo lemma differisce, come si vede, da quello che il Ferrua dette al Degrassi per il f. 54*r*. Si ha quasi l'impressione che un unico lemma (il vero lemma del f. 54*r*) sia stato scomposto dal Ferrua e da lui attribuito con varianti a tre fogli diversi. Ma come può essere nato, dal nulla, il rinvio così preciso ai ff. 14 e 31? Sembrandomi incredibile una « fantasia » di questo genere, ho pensato per ipotesi che i suddetti ff. 14 e 31 appartenessero ad altri codici dell'Amati dove in realtà si trovassero altre copie della nostra *sors* e che il Ferrua, per un *lapsus*, avesse omesso i numeri dei rispettivi codici. Nell'incertezza, mi sono armata di pazienza e ho sfogliato *tutti* i codici dell'Amati esistenti nella Biblioteca Vaticana, guardando in ciascuno di essi con particolare attenzione i ff. 14 e 31. L'esito della ricerca è stato del tutto negativo. Bisogna dunque concludere che le copie ai ff. 14 e 31 esistevano soltanto nella mente del p. Ferrua.

Guardiamo ora come stanno le cose riguardo al Vescovali.

Nel suddetto f. 54 *r* il sig. Vescovali è ricordato veramente, ma *non* a proposito del nostro ciottolo. Egli è citato invece quale proprietario di una certa corniola iscritta, di cui l'Amati trascrive l'epigrafe. Come dimostra la fotografia qui riprodotta, in testa al foglio si legge « Corniola presso il sig.r L. Vescovali ». Segue la copia dell'epigrafe con altre indicazioni; dopo di che si vede una linea orizzontale tracciata per tutta l'ampiezza del foglio, e si viene finalmente all'epigrafe che a noi interessa. La linea orizzontale è l'espediente del quale l'Amati si serve abitualmente per indicare il passaggio a un argomento diverso. Certe volte questo passaggio avviene anche senza linea, ma quando la linea c'è si può essere sicuri che si tratta di cose che nessun legame hanno fra loro.



Presso Vescovali. Copiata da me, poichè alquanto difficile.

D M

AEMILIACANDIDAIVREDONATVETCONCIS
SVESSEHOCMONOMINTVMABAELIAAMA
ZONEALIONEMINECONTRADICENTEHVNC
TITVLVMSCRIPSISSE
OREHABITVRISITVA
TABVSQVAEATME
QVAE FO

Fig. 2. - Biblioteca Vaticana, codice Vat. Lat. 9748, f. 70 *r*.

Nel nostro caso dunque è certo che il ciottolo e la sua epigrafe non hanno che vedere col sig. Vescovali, al quale soltanto la corniola si riferisce. È inoltre possibile affermare che l'epigrafe del ciottolo, come anche quella della corniola, non furono copiate dai rispettivi originali. Quando infatti l'Amati copiava direttamente dagli originali, egli usava di regola la matita, e non, come qui, la penna. Le copie a penna erano quelle che l'Amati faceva a tavolino, trascrivendo testi già pubblicati o utilizzando appunti suoi o di altri. È istruttivo, a questo proposito, il f. 70 *r* del medesimo codice 9748 (fig. 2). Si tratta, qui, di una lapide sepolcrale copiata dallo stesso Amati e proprio nella bottega del Vescovali. Il testo è scritto, naturalmente, a matita e al di sopra si legge, sempre a matita, il nome del suddetto antiquario. Più tardi, a casa sua, l'Amati aggiunse a penna un « Presso » davanti al nome del Vescovali e poi la frase « Copiata da me, poichè alquanto difficile ». Oltre a confermare l'abitudine dell'Amati di eseguire a matita le copie delle epigrafi dagli originali, questo foglio ci rivela – con la frase «Copiata da me, poichè alquanto difficile» – che il copiare da sé era per l'Amati piuttosto un'eccezione che una regola, e che perciò molto spesso egli trascriveva nei suoi taccuini le copie di altri.

Tornando all'epigrafe della *sors* che a noi interessa, è certo che l'Amati non la copiò dall'originale ma che ne trascrisse a tavolino una copia precedente. A noi però importa soprattutto rilevare che, caduto ogni legame fra il ciottolo iscritto e la bottega romana del Vescovali, cade anche la necessità di attribuire il ciottolo alla zona di Roma e delle sue vicinanze. Unica indicazione della provenienza resta pertanto quella dalle Marche: la medesima che nel 1884 fu data dal marchese Carlo Strozzi nel donare il ciottolo al Museo di Fiesole e che fu ribadita nello stesso anno da Demostene Macciò nella lettera al Garrucci.

Come ora sappiamo, l'epigrafe era nota già prima del 1834, anno in cui l'Amati morì; ma ciò non toglie che cinquant'anni dopo, nel 1884, si conservassero ancora dati sicuri circa la sua provenienza dalle Marche. Per spiegare poi come una copia dell'epigrafe abbia potuto venire a conoscenza dell'Amati, basta pensare che egli fu in stretta relazione con quel rispettabile centro di cultura classica che a quei tempi era Pesaro; relazione resa anche più facile dall'essere egli di famiglia romagnola (da Savignano). Sta di fatto che la Biblioteca Oliveriana di Pesaro conserva molte lettere scritte dall'Amati a studiosi locali: Francesco Cassi, Giulio Perticari, Pietro Petrucci (8). Sappiamo per di più che nel 1820 Salvatore Betti, erudito pesarese, discepolo ed amico di Giulio Perticari, si rivolse a Girolamo Amati per sottoporre alla sua dottrina un'epigrafe greca esistente nella chiesa di San Decenzio: un'epigrafe un po' strana che l'Amati cercò di chiarire, pur lasciandola – a dire il vero – nella sua oscurità (9). Non è dunque cosa inverosimile che una copia dell'epigrafe del ciottolo sia stata sottoposta all'attenzione dell'Amati e da lui riportata in uno dei suoi taccuini.

Dovendo dunque restituire – almeno fino a prova contraria – il nostro ciottolo alle Marche, ci si può chiedere a quale località si debba di preferenza pensare. Qual è – in quella regione – un antico santuario dove la Fortuna solesse dare i suoi responsi? La mente corre subito a quel notissimo *fanum Fortunae* dal quale la odierna città di Fano prende il nome. Ricordato come ἱερὸν τῆς Τύχης da Strabone nel I secolo av. Cr. (10), nel medesimo secolo esso aveva già dato il nome alla località. Cesare infatti, nel *De bello civili*, la chiama già *Fanum* (11): donde risulta evidente che il *fanum Fortunae* era considerato il *fanum* per antonomasia, e si conferma perciò la sua importanza. Più tardi, nel II secolo d. Cr., quando già esisteva la *Colonia Iulia Fanestris* fondata da Augusto, Tolomeo chiamava ancora la località Φᾶνον Φορτούναι (12).

---

(8) Una lettera del 1806 a Francesco Cassi (ms. 1899, I, 6); una a Giulio Perticari senza data (ms. 1911, I, c); altre quindici allo stesso Perticari fra il 1805 e il 1822 (ms. 1922, I, 5); una a Pietro Petrucci nel 1820 (ms. 1979, I). Debbo queste notizie alla cortesia del dott. Italo Zicàri, direttore della Biblioteca Oliveriana, e dell'amico e collega prof. Scevola Mariotti.

(9) È la ben nota epigrafe sepolcrale della «celeste Anna» (*Corpus Inscr. Graec.*, IV 9868; *Inscr. Graecae*, XIV 2253), da me studiata in *Studia Oliveriana*, 12 (1964), pp. 27-35, tav. 8. Cfr. A. DEGRASSI, *Scritti vari di antichità*, III, Venezia-Trieste 1967, p. 73 sg. e nota 30. Approfitto dell'occasione per avvertire che la nota 30 è discutibile. In essa il Degrassi, pur non escludendo la mia interpretazione di ἑκατὸν ἔτα come quella indicante il godimento perpetuo del sepolcro, ammette che possa trattarsi anche di un'allusione alla lunghissima vita del quarto defunto. In realtà, questa ipotesi è infirmata sia da un esame complessivo del testo di Pesaro sia dal calzante confronto di due epigrafi latine di Brindisi addotte dallo stesso Degrassi, nelle quali ricorre l'analoga espressione *in annos centum* (o *in annis centum*), per significare appunto che il possesso del sepolcro deve considerarsi perpetuo.

Di questo celebre santuario nessun avanzo monumentale si conosce fino ad oggi; s'ignora addirittura in quale parte dell'odierna Fano o delle sue vicinanze il santuario sia stato. Ora che la *sors* coi nomi della Fortuna e di Servio Tullio torna ad essere attribuita alle Marche, io mi domando se per caso essa non sia del celebre *fanum Fortunae* un prezioso cimelio. È questa, naturalmente, una semplice ipotesi, che però sembra non irragionevole. Giova sperare che le future indagini degli archeologi rintraccino il luogo venerando, contribuendo forse (non vogliamo escluderlo) ad illustrare meglio il ciottolo emigrato nel Museo di Fiesole.

---

(10) STRABO, 5, 227.

(11) CASEAR, *Bell. civ.*, 1, 11, 4.

(12) PTOLOMAEUS, 3, 1, 19.

SUMMARIUM. — Sortem lapideam Fortunae et Servii Tullii nominibus insignem quae nunc in Faesulano Museo adservatur rursus investigavi. Cum antea lapidem in Piceno repertum esse constaret, Atilius Degrassi, schedis usus ab Antonio Ferrua sibi praebitis, sortem ipsam Romae ante a. 1834 Hieronymo Amati bene cognitam fuisse ideoque ad Fortunae fanum quoddam non in Piceno sed in Latio olim extans reducendam esse contendit.

Hieronymi Amati codice in Bibliotheca Vaticana adservato diligenter inspecto, Antonium Ferrua erravisse docui, ita ut lapidem in Piceno repertum esse nulla hucusque causa sit cur negemus. Et quidem fortasse suspicari possumus sortem de qua agitur ad Fortunae fanum illud antiquum unde Fanum urbs nomen accepit olim pertinuisse.

14

SOL INVICTUS AUGUSTUS

La ricerca i cui risultati mi accingo ad esporre ha come suo principale oggetto un singolare cimelio del Medagliere vaticano (fig. 1).

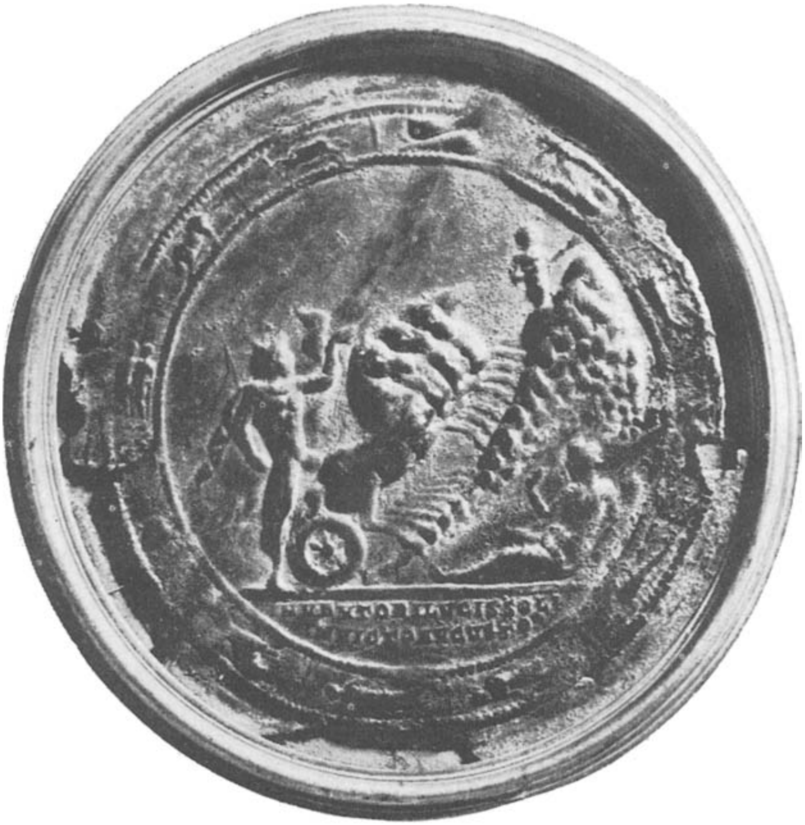


Fig. 1

All'amichevole cortesia del prof. Luigi Michelini Tocci, conservatore del Medagliere, debbo la conoscenza di questo cimelio e il permesso di pubblicarlo, e a lui mi è grato rinnovare ancora una volta l'espressione della più viva riconoscenza.

Si tratta di una lamina di bronzo rotonda lavorata a sbalzo, al quale misura m. 0.095 di diametro, ed è integra, salvo brevi lacune in alcuni tratti dell'orlo. Nel tondo è raffigurato il Sole in atto di montare sulla sua quadriga. Il dio è vestito soltanto da una breve clamide che gli svolazza dietro le spalle e sul braccio sinistro, ha la testa radiata e tiene nella mano destra il *flagellum*, mentre con l'altra mano stringe le briglie. I quattro focosi cavalli si slanciano verso l'alto, lungo il profilo di un pendio costituito di piccole forme tondeggianti, e sono preceduti da una figurina ignuda che reca in mano una fiaccola: evidentemente Lucifero, l'araldo del Sole, colui che, dissipando le tenebre, precede la trionfale apparizione della luce. Il pendio su cui poggiano le zampe dei cavalli e da cui emerge la figurina di Lucifero sembrerebbe, a primo aspetto, un soffice ammasso di nuvole: ma, riflettendo meglio, si comprende che più probabilmente si tratta della rappresentazione prospettica di un terreno roccioso dietro cui s'innalza la quadriga solare. In basso a destra giace semisdraiata una figura femminile con un diadema sul capo, la quale alza la mano destra e con la sinistra accostata al fianco sorregge un *cornu copiae*. È, senza dubbio, la figura simbolica della Tellus rappresentata nell'atto di salutare il Sole, quasi invocando da lui quella luce e quel calore che rendono fecondi i solchi dei campi e i rami degli alberi. Sotto la scena si legge, su due righe e in lettere a rilievo, la dedica:

Inventori lucis Soli
invicto augusto

Scena figurata e iscrizione sono poi comprese e quasi incoronate da un cerchio in cui si susseguono i dodici segni dello Zodiaco. I caratteri delle lettere e lo stile della rappresentazione sembrano oscillare tra la fine del II e il III secolo d. Cr.

Oggi la lamina si trova racchiusa in una specie di teca metallica, sul rovescio della quale si legge la seguente indicazione: *Numismatis maximi moduli postica pars inter rudera aureae domus reperta apud circum maximum anno* MDCCXXXII. *In thesauro Otthoboniano* (fig. 2). Questa scritta, risalente senza dubbio all'epoca del rinvenimento, ci dice dunque che il nostro cimelio apparteneva alla collezione del cardinale Pietro Ottoboni (1667-1740), e ci fa ritenere che, alla morte del cardinale, esso sia entrato a far parte della Biblioteca vaticana insieme coi numerosi e preziosi manoscritti che oggi costituiscono il fondo Ottoboniano. L'autore settecentesco della scritta (forse lo stesso cardinale) sbagliò definendo l'oggetto come *numisma*: non si tratta infatti di una moneta o di un medaglione, ma, come ho detto, di una lamina di bronzo a sbalzo. È invece molto probabile che le altre indicazioni siano giuste: il luogo del rinvenimento presso il Circo massimo e la data del 1732. Quanto poi al ricordo dell'*aurea domus*, esso è in perfetta armonia con quello del Circo massimo, perché nel Settecento l'espressione *domus aurea* veniva applicata anche ai grandiosi ruderi delle costruzioni imperiali sul Palatino. Le parole *inter rudera aureae domus ... apud circum maximum* ci fanno dunque pensare che il bronzo sia stato rinvenuto o sulla pendice del Palatino verso il Circo massimo o anche nel Circo massimo ai piedi del Palatino.

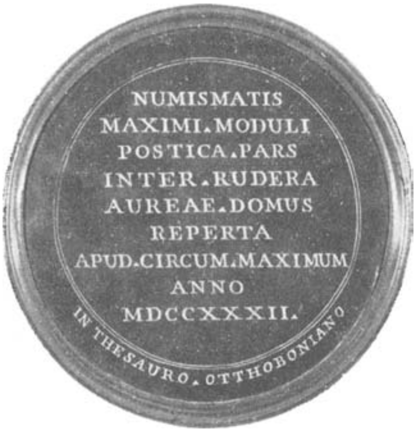


Fig. 2

L'epigrafe che figura sul nostro bronzo fu pubblicata nel 1876 dagli editori del *Corpus inscriptionum latinarum* (E. Bormann e G. Henzen), i quali la conoscevano soltanto da una scheda di Gaetano Marini.[1] Questa scheda, integralmente trascritta nel *C I L*, parla di « una lamina sottile di bronzo, che assomiglia ad un gran medaglione, trovata nel 1733 (*sic*) nelle rovine del Palazzo di Nerone » ed afferma che il cardinale Ottoboni la ebbe da Gerolamo Odam. Seguono un'accurata descrizione della scena e il testo dell'epigrafe. Gli editori del *C I L* aggiungono che il de Rossi cercò inutilmente quest'oggetto nelle raccolte dei Musei vaticani, ed informano che una prima edizione del nostro cimelio fu data dallo stesso Odam nel 1742. Ma è una citazione inesatta che riguarda un monumento del tutto diverso.[2] Più tardi Franz Cumont, pubblicando la sua grande opera sui monumenti mitriaci, non mancò di ricordare anche il nostro bronzo; ma lo ricordò fra i monumenti sospetti, limitandosi a ripetere quanto gli editori del *C I L* avevano desunto dalla scheda del Marini.[3]

Qui si ferma la breve bibliografia su quest'oggetto che, ritrovato dopo tanti anni di oblio, merita di essere preso in esame con la più viva attenzione.

Anzitutto si può affermare che i dubbi del Cumont intorno all'autenticità del monumento sembrano essere infondati. Difatti gli elementi che risultano da un'accurata osservazione del bronzo e da uno studio approfondito dell'epigrafe e della rappresentazione figurata paiono convergere tutti verso la tesi dell'autenticità.[4]

---

[1] *CIL*, VI, 3721.

[2] H. Odam, *Numisma ... ex museo Victorio prolatum*, Roma 1742.

[3] F. Cumont, *Textes et monuments figurés relatifs aux mystères de Mithra*, II, Bruxelles 1896, p. 108, n. 89.

L'epigrafe è breve ma molto singolare. Si tratta di una dedica al dio Sole, esaltato con gli epiteti di *invictus*, di *augustus* e di *inventor lucis*. I due primi epiteti non presentano alcuna difficoltà. Durante l'Impero, a cominciare dal II secolo, si attribuiva spesso il titolo di *invictus* al Sole, concepito come divinità universale, come nume che tutti gli altri supera e in cui, anzi, tutti gli altri vengono a compendiarsi. Il Sole era perciò « invitto », come « invitto » fu chiamato ad un certo momento (per quanto sappiamo, circa l'età di Commodo) l'imperatore dei Romani, colui che del Sole sembrava uguagliare la fulgente maestà.[5] *Augustus*, poi, fu epiteto comunissimo di molte figure divine e, fra le altre, anche del Sole, dai tempi dell'imperatore Augusto in poi. Del tutto insolito è, invece, l'attributo *inventor lucis*. Poiché il Sole personifica esso stesso la luce, appare strano, a primo aspetto, ch'egli possa essere considerato « inventore della luce ». Evidentemente questo epiteto presuppone una concezione del Sole come figura divina ben distinta dalla luce ch'esso rappresenta: una concezione ispirata, come sembra, al miracolo quotidiano dell'astro che riporta sulla terra la luce scomparsa durante la notte. Inoltre è possibile che, come fra poco spiegherò, il singolare attributo di *inventor lucis* sia stato suggerito all'artefice da una considerazione di carattere topografico.

La scena figurata che adorna il nostro disco di bronzo ricompare identica in alcuni cimeli della monetazione imperiale romana: un medaglione di Antonino Pio coniato dopo il 145;[6] un altro medaglione, di Commodo, databile al 190 o al 191 [7] (fig. 3); e un aureo di Settimio Severo, appartenente all'anno 197 [8] (fig. 4). In quest'ultimo esemplare la scena presenta però una piccola variante: il braccio destro del Sole non è abbassato lungo il fianco a reggere il *flagellum*, ma è proteso verso l'alto nel gesto tipico del *Sol invictus.*[9] Nell'esemplare di Commodo, Francesco Gnecchi credette di riconoscere in mano alla Tellus alcune spighe, e sull'orlo a sinistra una porzione dello Zodiaco.[10] In realtà, le spighe non ci sono, e la presenza dello Zodiaco — che pure s'accorderebbe con la scena del bronzo vaticano — è anch'essa illusoria. Parimenti non trova conferma quanto scrive Jocelyn Toynbee nel suo pregevole studio sui medaglioni romani: che, cioè, nei medaglioni di Antonino Pio e di Commodo la Tellus appaia con un bambino al petto.[11] La presenza di bambini accanto alla Tellus costituisce uno schema figurativo ben conosciuto, se non altro dal celebre rilievo dell'*Ara Pacis* e dal rilievo del monumento di Efeso in onore di Marco Aurelio. Qui, anzi, il motivo della Tellus accompagnata da un bambino si trova proprio sotto il carro che il dio Sole ha ceduto, per una eccezionale distinzione, all'imperatore trionfante.[12] Ma, nel nostro caso, un attento esame dei medaglioni di Antonino Pio e di Commodo permette di escludere la presenza del bambino presso la Tellus.[13] La figura del Sole col *flagellum*

---

[4] Sono grata al nostro socio, prof. Domenico Mustilli, il quale ha voluto esaminare il bronzo ed esprimere il suo autorevole parere su di esso.

[5] Cfr. H. Usener, in *Rheinisches Museum*, LX, 1905, pp. 465 ss.

[6] Cfr. H. Cohen, *Description historique des monnaies* etc., II, Parigi 1882, p. 381, n. 1135; F. Gnecchi, *I medaglioni romani*, II, Milano 1912, pp. 16 s., n. 67 (tav. 50, 6)

[7] Cfr. H. Cohen, *op. cit.*, III, Parigi 1883, p. 236, n. 70; F. Gnecchi, *op. cit.*, p. 52, nn. 3-4 (tav. 78, 3-4).

[8] Cfr. H. Mattingly, *Coins of the Roman Empire in the British Museum*, V, Londra 1950, p. 57, n. 226 (tav. 10, 19). Questa moneta mi è stata cortesemente segnalata dal dott. Franco Panvini Rosati.

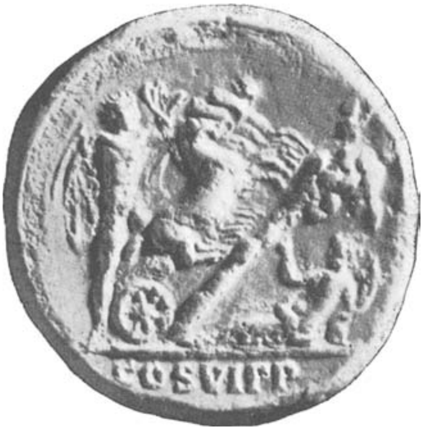


Fig. 3

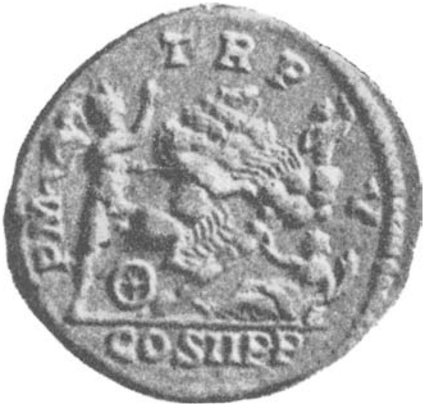


Fig. 4

---

[9] Altri esempi di questo gesto in: F. GNECCHI, *op. cit.*, tav. 117, nn. 9-10; H. MATTINGLY, *op. cit.*, tav. 73, 2. Cfr. H. P. L'ORANGE, in *Symbolae Osloenses*, XIV, 1935, pp. 89 ss.

[10] F. GNECCHI, *op. cit.*, p. 52.

[11] J. M. C. TOYNBEE, *Roman Medallions*, New York 1944, p. 93.

[12] Cfr. E. STRONG, *La scultura romana*, Firenze, 1923, p. 258, tav. L.

[13] L'arte romana conosceva anche il motivo di Oceano adagiato sotto il carro del Sole, secondo il notissimo concetto del Sole che scompare nell'Oceano e ne riappare dopo la notte. Questo motivo ricorre, ad esempio, in uno dei medaglioni dell'arco di Costantino (H. P. L'ORANGE — A. VON GERKAN, *Der spätantike Bildschmuck des Konstantinsbogens*, Berlino 1939, pp. 162 ss., tav. 38 a). Esso sopravvive anche nell'arte cristiana, e precisamente nella scena di Elia che sale al cielo sul carro di fuoco (cfr. il rilievo di un sarcofago esistente nell'antica Ba-

nella mano destra e con le redini nella sinistra è, invece, molto simile a quella che si vede nel notissimo rilievo mitriaco rinvenuto sul Campidoglio ed oggi esposto nel Museo del Louvre.[14] Mancano però, in quel rilievo, la Tellus, il profilo del terreno roccioso e il caratteristico motivo di Lucifero emergente da quest'ultimo.

Nel suo studio sulla monetazione romana del II secolo, Paul Strack aveva riconosciuto nei nostri medaglioni la figura dell'imperatore esaltato quale *Sol invictus*, e aveva interpretato la Tellus come simbolo del mondo pacificato dalla saggezza imperiale.[15] La Toynbee, a sua volta, dubitando che già nel II secolo si fosse giunti a concepire l'imperatore come *Sol invictus*, preferì intendere il Sole come dio dell'anno agricolo, ma non escluse un'allusione metaforica all'imperatore che benefica il mondo con la sua previdente saggezza.[16]

Dal punto di vista figurativo, la nostra scena s'inquadra assai bene nell'arte romana del II secolo. Essa è poi tanto caratteristica da farci pensare che riproduca un determinato monumento, ben noto ai Romani dell'epoca; e la sua ripetuta comparsa è — bisogna riconoscerlo — un indizio molto favorevole a questa tesi.

La conoscenza del bronzo vaticano e il sapere, oggi, ch'esso fu rinvenuto presso il Circo massimo ci consentono forse di ammettere una suggestiva possibilità.

L'iscrizione *Inventori lucis Soli invicto augusto* è una dedica. Sembra dunque logico che il nostro disco di bronzo sia un ex voto, offerto al Sole in un santuario di questo dio. Ora, proprio nel Circo massimo esisteva in antico un tempio del Sole. Tacito ci parla di questo tempio come di una ... *vetus aedes apud circum*;[17] dove la preposizione *apud* vale, come altre volte in Tacito, non « presso », ma « in ».[18] Ce ne dà la riprova Tertulliano, il quale, affermando che il Circo era principalmente consacrato al Sole, aggiunge che il tempio del dio si trovava dentro il Circo e che la sua effigie brillava alla sommità del frontone (... *circus Soli principaliter consecratur: cuius aedes medio spatio et effigies de fastigio aedis emicat*,

---

silica vaticana: P. ARINGHI, *Roma subterranea*, Roma 1651, p. 305; e F. CUMONT, *op. cit.*, I, Bruxelles 1899, pp. 177 s.).

[14] Cfr. F. CUMONT, *op. cit.*, II, Bruxelles 1896, pp. 193 ss., n. 6, fig. 18 e tav. I; M. J. VERMASEREN, *Corpus inscriptionum et monumentorum religionis Mithriacae*, L'Aia 1956, p. 176, n. 415, fig. 114.

[15] P. L. STRACK, *Untersuchungen zur römischen Reichsprägung des zweiten Jahrhunderts*, III, Stoccarda 1937, p. 57.

[16] J. M. C. TOYNBEE, *loc. cit.* La Toynbee osserva inoltre che sui medaglioni di Antonino Pio e di Commodo (essa non conosce l'aureo di Settimio Severo) il Sole non alza la mano destra nel caratteristico gesto di saluto del *Sol invictus*.

[17] TACITO, *Ann.*, XV, 74,1.

[18] TACITO, *op. cit.*, I, 5,3 e 64,2; XV, 32.

etc.).[19] Ma un'idea più precisa del tempio e della sua posizione nel Circo risulta dalle rappresentazioni di alcune monete, e specialmente da quella di un sesterzio di Traiano, che qui riproduco nel bellissimo esemplare della collezione Magnaguti[20] (fig. 5). Il tempio, tetrastilo, ci appare come addossato alla cavea del Circo e sulla cima del frontone spicca la testa radiata del Sole, la quale dà alle parole di Tertulliano la più eloquente conferma.

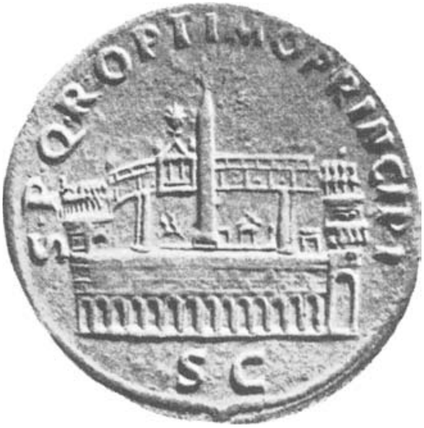


Fig. 5

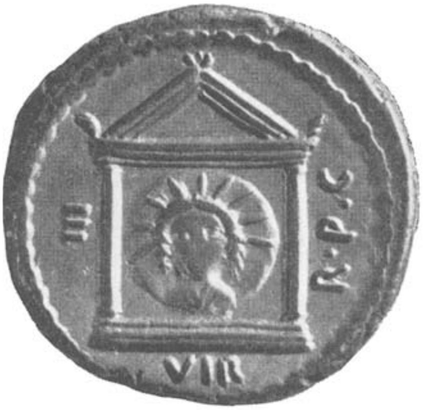


Fig. 6

Questo tempio doveva essere abbastanza antico. La definizione stessa di Tacito, *vetus aedes*, dimostra ch'esso risaliva senza dubbio all'età repubblicana. E infatti un *denarius* di Marco Antonio, databile al 42 circa av. Cr., ci ha conservato la rappresentazione di un edificio in cui sembra si possa riconoscere l'immagine, sia pure stilizzata, del tempio del Sole nel Circo massimo (fig. 6): un tempietto distilo che contiene fra le due colonne la testa del Sole circondata di raggi.[21] Ma è probabile che si debba risalire molto più su del 42 av. Cr.[22]

[19] TERTULLIANO, *De spectaculis*, 8 (*PL*, I, 713 B = *CSEL*, XX, 9, 11 ss.).

[20] A. MAGNAGUTI, *Ex nummis historia*, III, Roma 1950, p. 19, tav. IV, 77. Altre monete su cui è rappresentato il tempio del Sole nel Circo massimo: H. MATTINGLY, *op. cit.*, III, Londra 1936, p. 180, nn. 853-855, tav. 32, 2-4 (altri sesterzi di Traiano); V, Londra 1950, pp. 477 ss., nn. 251 s., 259 †, tav. 75, 2-3 (sesterzio di Caracalla); F. GNECCHI, *op. cit.*, II, tav. 109, 5 (medaglione dei due Filippi e di Otacilia).

[21] H. A. GRUEBER, *Coins of the Roman Republic in the British Museum*, II, Roma 1910, pp. 398 s., nn. 60-62, tav. CIII, 20-21; L. CESANO, in *Bullettino dell'Associazione archeologica romana*, II, 1912, pp. 325 ss.

[22] G. DE SANCTIS (*Storia dei Romani*, II 1, Firenze 1953, p. 235) attribuisce la fondazione di questo tempio all'epoca fra il 293 e il 218.

Il culto del Sole nel Circo massimo ebbe naturalmente origine dalla concezione del Sole come auriga: il dio che guidava il suo carro luminoso per gli spazi del cielo era infatti destinato ad essere il patrono per eccellenza di coloro che si cimentavano nelle appassionanti gare dei cocchi. Si capisce poi molto bene come al culto del Sole venisse associato quello della Luna, cioè della dea che è sorella del Sole e guida anch'essa il suo carro per le vie celesti.[23] Il carro del Sole veniva concepito come una quadriga, il carro della Luna come una biga, e l'una e l'altra divinità erano invocate rispettivamente da chi, nel circo, correva su carri tirati da quattro o da due cavalli.

Il nostro bronzo, rinvenuto nelle vicinanze del Circo massimo e recante un'immagine del Sole auriga, potrebbe, come ho detto, essere stato un ex voto appartenente al tempio del Sole in quel circo. L'appartenenza del bronzo al tempio del Sole nel Circo massimo contribuirebbe, anzi, a spiegarci l'insolito appellativo di *inventor lucis* che l'iscrizione applica al dio. Ho già rilevato che questo appellativo sembra trarre origine dal quotidiano miracolo della luce che il sole ritrova e riporta sulla terra dopo l'oscurità della notte; aggiungo ora che la scelta di una siffatta espressione potrebbe essere stata determinata, per analogia, dal culto di un altro dio *inventor* che aveva la sua sede non lontano dal Circo massimo. Alludo all'ara di Iuppiter *inventor* esistente sulle pendici dell'Aventino presso la porta Trigemina, cioè nelle immediate vicinanze del Circo.[24] Dionigi d'Alicarnasso e Solino ci narrano che quell'altare era stato dedicato a Giove da Ercole, e che il padre degli dèi aveva ricevuto l'appellativo di *inventor* (*εὑϱέσιος* lo chiama Dionigi) per avere egli rintracciato all'eroe i famosi buoi rubati da Caco.[25] La spiegazione è senza dubbio artificiosa, e nessuno oserebbe affermare che i buoi perduti e felicemente recuperati da Ercole abbiano davvero qualche parte nell'epiteto *inventor* con cui s'invocava Giove sull'ara di porta Trigemina. Ad ogni modo è probabile che l'esistenza di un culto di Iuppiter *inventor* presso il Circo massimo abbia suggerito l'immagine di un'altra *inventio*: quella della luce da parte del Sole, determinando così per quest'ultimo l'appellativo *inventor lucis*.

Ho detto che la scena figurata riprodotta sul bronzo del Medagliere vaticano, sui medaglioni di Antonino Pio e di Commodo e sull'aureo di Settimio Severo sembra essere stata desunta da un monumento familiare ai Romani dell'età imperiale. Se è giusta la mia ipotesi, che il bronzo sia stato un ex voto del tempio del Sole nel Circo massimo, sarebbe allettante supporre che il monumento di cui ho postulato l'esistenza abbia appartenuto a questo stesso edificio. Nel tempio, i frontoni (o, almeno, il frontone della facciata anteriore) erano certamente decorati a rilievo, e non può esservi dubbio che fra i motivi principali della decorazione vi sia stato quello del Sole già salito o in atto di salire sulla sua quadriga. Forse che la nostra caratteristica scena riproduce quell'opera d'arte? Oppure si tratta di un rilievo o di un quadro conservato nell'interno dell'edificio?

---

[23] Il tempio del Circo massimo è chiamato *templum Solis et Lunae* nel *Curiosum urbis Romae* e nella *Notitia urbis Romae* (R. VALENTINI – G. ZUCCHETTI, *Codice topografico della città di Roma*, I, Roma 1940, pp. 132 e 178); e i calendari (*CIL* I^2, pp. 239, 270, 314) ricordano, al 28 Agosto, i ludi circensi in onore del Sole e della Luna.

[24] DIONIGI D'ALICARNASSO, I, 39; SOLINO, I, 7. Cfr. H. JORDAN, *Topographie der Stadt Rom im Altertum*, I, 2^a ed., Berlino 1885, p. 482, nota 58.

[25] DIONIGI D'ALICARNASSO e SOLINO, *locc. citt.*

Che cosa poi dovremo pensare, a proposito del bronzo vaticano, per quanto riguarda l'oggetto in se stesso? Una lamina di bronzo a sbalzo può aver decorato doni votivi di vario genere. Fra le molte ipotesi che si potrebbero fare, mi limito ad esporne una sola: che, cioè, si tratti di una *phalera* offerta dopo una vittoria. E in realtà il dono di una *phalera* sarebbe molto bene appropriato al dio delle quadrighe. Si può anzi ricordare, a questo proposito, che Pindaro, cantando in una delle sue odi Pitiche la vittoria riportata da Arcesilao di Cirene nel 462 av. Cr., esalta gli ornamenti del carro vincitore, appesi, quale dono votivo, nel venerando tempio di Apollo.[26] Il valore ideale dell'offerta sarebbe uguale, a distanza di secoli, nel santuario del Parnaso e nel tempio della Roma imperiale.

---

[26] PINDARO, *Pyth.*, V, 34 ss.

IL TEMPIO DELLA DEA CONCORDIA IN UN BASSORILIEVO DEI MUSEI VATICANI

La base che sorregge una delle statue del Museo Pio-Clementino è ornata, nella sua faccia anteriore, da un singolare rilievo antico, mutilo da tutti e quattro i lati[1] (figg. 1-2).

In mezzo ad una iscrizione espressa con la rarissima tecnica delle lettere a rilievo[2] spicca l'immagine di un tempio. Quest'ultimo, preceduto da una scala di sette gradini fiancheggiata da due sponde laterali, presenta sulla fronte sei colonne di stile corinzio e s'allarga a destra e a sinistra in due ali. La faccia anteriore di codeste ali è interrotta, nel podio, rispettivamente da due porte e, nel piano della cella, rispettivamente da due finestre arcuate. Tali finestre si affacciano su di uno stretto passaggio che gira, cinto da una balaustra (rappresentata in falsa prospettiva), attorno alla cella. A fianco di ognuna delle due finestre è applicata un'anta di stile corinzio, che segna l'angolo dell'edificio. Il tetto è coperto di èmbrici, l'estremo dei quali è chiuso da una antefissa ornata da una palmetta. Nel pronao del tempio, al di là delle colonne, siedono, su di un trono comune dall'alta spalliera « a giorno », due divinità femminili, le quali appoggiano i piedi rispettivamente su due bassi sgabelli. La dea rappresentata a sinistra indossa una veste amazzonica che le lascia scoperta una metà del petto, porta sul capo un elmo, si appoggia con la mano destra ad una lancia e regge con la mano sinistra una corta spada, un *parazonium*, tradizionale insegna del comando. La dea rappresentata a destra è vestita di tunica e mantello, porta sulla testa un velo e regge con la mano sinistra un *cornu copiae*, mentre con la mano destra tiene una patera, nell'atto di libare sopra una piccola ara rotonda rappresentata alla sua destra nell'intercolumnio di mezzo.

Davanti alla scalinata del tempio si vede poi — particolare assai notevole — una specie di ampia scodella a bordo rilevato (essa ha un diametro di cm. 17), e davanti alle due sponde della scala sono, rispet-

---

[1] Si tratta di una tavola di marmo grigiastro a grana piuttosto grossa, larga m. 0.58, alta m. 0.415.

[2] Le lettere dell'iscrizione sono alte cm. 8-8.5 nelle ll. 1-3, cm. 3.5-4 nella l. 4.

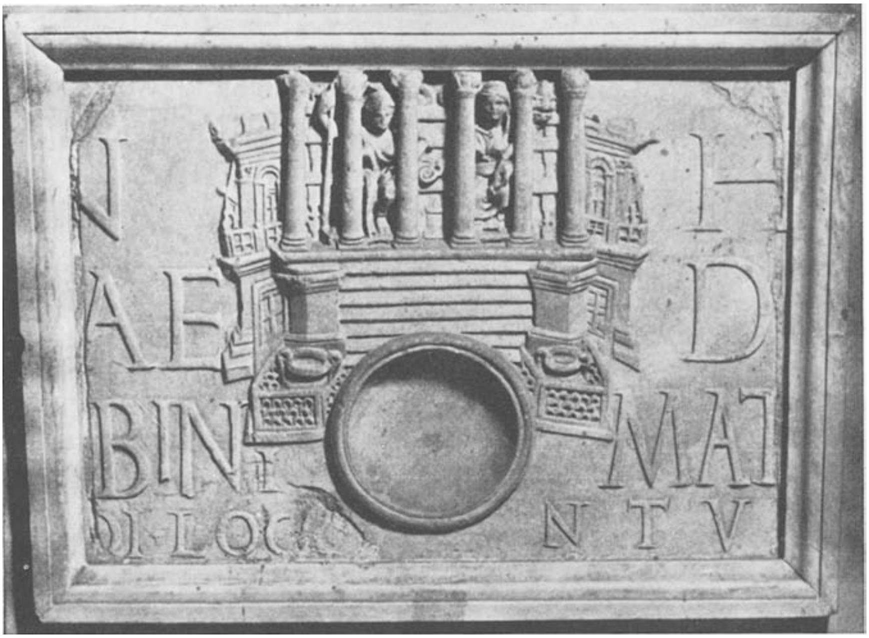


Fig. 1 – Musei Vaticani. Rilievo del II secolo d. Cr.

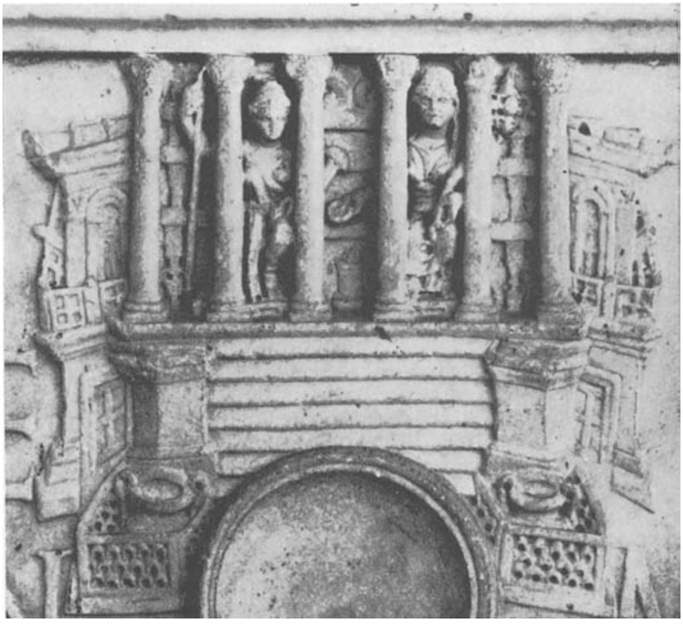


Fig. 2 – Musei Vaticani. Rilievo del II secolo d. Cr. (particolare).

tivamente, due recinti quadrati con transenne a traforo dentro i quali è collocata un'anfora.

Lo stile del rilievo sembra riportarci alla seconda metà del II secolo d. Cr., e i caratteri delle lettere non si oppongono a questa datazione.[3]

Il nostro monumento è conosciuto fino dal secolo XVIII. Giovanni Battista Visconti lo ricorda infatti, in una sua nota del 26 Settembre 1771, come un pezzo da lui acquistato, a 18 scudi, per il Museo Clementino. Fornitore fu Nicola Marroni, agente dell'antiquario Giuseppe Rega.[4] Si tratta, dunque, di una delle prime sculture profane entrate a far parte dei Musei vaticani. Può darsi, poi, che proprio nel 1771, o poco dopo, il Visconti stesso facesse adattare l'antico marmo alla base su cui ora esso si trova, non senza — forse — averne sacrificato qualche piccola parte. Il marmo era già, probabilmente, rotto a destra e a sinistra, perché il Visconti parla nella sua nota di una « ... parte d'iscrizione a lettere di rilievo », ma non si può escludere che sotto la quarta ed ultima riga di scrittura un tratto del marmo sia stato segato e che forse (è, però, più difficile ammetterlo) anche la parte superiore con almeno un pezzo del frontone del tempio sia stata sacrificata.

Il nostro cimelio ha attirato più volte l'attenzione degli studiosi, ma nessuno è mai riuscito finora a darne una spiegazione organica e del tutto convincente.

Esso fu preso in esame per la prima volta nel 1847 da E. Gerhard.[5] Questo studioso interpretò l'incavo rotondo come una vasca e i due recipienti collocati nei recinti come *πεϱιϱϱαντήϱια*, cioè come vasi destinati a contenere l'acqua delle purificazioni. Le due divinità sarebbero, a suo giudizio, Roma quella di sinistra e Fortuna quella di destra. Quanto poi all'epigrafe, che gli sembrava denotare — con la sua tecnica estremamente accurata — un'opera di carattere ufficiale, egli si limitò a riferire un supplemento proposto dal grande epigrafista del tempo, Bartolomeo Borghesi:

[I]n h[ac]
aed[e]
[Sa]bini Mat[erni]
[lu]di loc[a]ntu[r]

---

[3] Ringrazio il mio collega ed amico prof. Domenico Mustilli del parere ch'egli ha voluto darmi sullo stile del rilievo. Elemento notevole per stabilire la datazione è, fra gli altri, quello delle pupille espresse col trapano nel volto della dea velata.

[4] Archivio di Stato di Roma, Camerale II, Antichità e Belle Arti, n. 308, 13. Debbo queste informazioni alla cortesia del prof. Carlo Pietrangeli, che qui torno a ringraziare.

[5] E. Gerhard, in *Arch. Zeit.*, 4 (1847), coll. 49-56, tav. 4.

Si tratterebbe, stando a questo supplemento, di un'insegna fatta eseguire da Sabino Materno, un magistrato addetto all'appalto dei giuochi, magistrato che avrebbe avuto la sua sede nel tempio che il rilievo rappresenta.

A questa spiegazione si riferì brevemente, venticinque anni dopo, il noto studioso di topografia romana H. Jordan.[6] Egli accettò la ipotesi che si trattasse di un'insegna, ma negò l'interpretazione dell'incavo rotondo come un vaso di acqua lustrale, e, quanto al resto, non osò esprimere alcun parere.

Più tardi, nel 1906, il rilievo venne studiato accuratamente da J. Sieveking,[7] il quale, pur accettando anch'egli l'ipotesi dell'insegna, propose un'interpretazione radicalmente diversa da quella del Gerhard e del Borghesi. L'edificio rappresentato dal rilievo sarebbe non già un tempio ma una specie di Ninfeo ornato di statue e abbellito da un giuoco d'acqua, di cui la scala e il bacino rotondo formerebbero il sistema. L'acqua che affluiva al Ninfeo avrebbe suggerito la creazione di una vantaggiosa industria: quella di dare a nolo i recipienti necessari per attingerla. Di codesta industria si sarebbe fatto iniziatore il personaggio ricordato nell'iscrizione; il quale, per attirare i clienti, avrebbe voluto esporre questa bella insegna, con la rappresentazione del Ninfeo e di un paio dei vasi ch'egli dava in affitto, proprio nel luogo in cui i vasi si trovavano. Il supplemento [*lu*]*di* proposto dal Borghesi dovrebbe dunque, a giudizio del Sieveking, essere mutato in [*ca*]*di.*

Tale interpretazione, a dir vero un po' troppo audace, fu criticata un paio di anni dopo da Walter Amelung,[8] il quale rilevò giustamente che il bacino è indipendente dalla scala e che l'edificio non può essere definito un Ninfeo ma è un tempio vero e proprio. Il nome di codesto tempio egli lo lasciò incerto, limitandosi ad affermare che la dea rappresentata a sinistra è veramente Roma e che quella rappresentata a destra può essere o Fortuna o anche Concordia.[9]

Quanto all'epigrafe, si può aggiungere che Christian Huelsen, pubblicandola nel 1894 nel *Corpus inscriptionum Latinarum* (VI 29816), aveva accettato un supplemento propostogli da E. Bormann: [*I*]*n h*[*onorem divin*]*ae d*[*omus*]; strano supplemento, perché non si capisce proprio in che consista, qui, l'omaggio reso alla casa imperiale.

---

[6] H. Jordan, in *Arch. Zeit.*, 4 N. S. (1872), pp. 74 s., nota 2.

[7] J. Sieveking, in *Röm. Mitt.*, 21 (1906), pp. 89-97, fig. 1.

[8] W. Amelung, *Die Sculpturen des Vaticanischen Museums*, II, Berlino 1908, pp. 611-613, n. 401 a, tav. 53.

[9] R. Peter (in Roscher's Lex., s. v. *Fortuna*, col. 1540) accenna al nostro rilievo, inclinando più verso la ipotesi di Concordia che non verso quella di Fortuna. A Concordia aveva pensato anche G. B. Visconti (ms. citato sopra, alla nota 4).

Qui si ferma, ch'io sappia, la breve bibliografia intorno al nostro monumento. A me pare molto opportuno riprenderlo, dopo tanti anni, in esame e metterlo in quella evidenza di cui, come spero di provare, la sua singolarissima importanza lo rende meritevole.

Una prima singolarità consiste nella tecnica con cui sono eseguite le lettere dell'iscrizione. È una tecnica che vuole imitare le iscrizioni a rilievo su metallo (specialmente su bronzo) e su terracotta; tecnica difficile e costosa, perché, mentre nel caso del metallo e della terracotta le lettere a rilievo risultano da una matrice che viene, rispettivamente, colmata di metallo fuso o impressa nell'argilla umida, nel caso del marmo invece, che qui c'interessa, le lettere a rilievo si ottengono mediante un lungo e paziente lavoro di abbassamento del fondo su cui le lettere stesse debbono risaltare. Un discreto numero di esempi di questa tecnica su marmo e, in generale, su pietra ci viene offerto dalla Grecia, e specialmente dalle regioni greche occidentali, durante l'età ellenistica.[10] Molto più rari sono invece, almeno fino ad oggi, gli esempi rinvenuti nella nostra penisola. Ecco quelli a me noti: un'iscrizione greca di Pesto databile fra il II e il I secolo av. Cr.;[11] un'iscrizione latina d'ignota provenienza, oggi conservata nel Museo di Fiesole e databile al III secolo av. Cr.;[12] un'iscrizione etrusca di Norchia, del IV o III secolo av. Cr.[13]

D'innegabile interesse ci appare poi, a primo aspetto, la rappresentazione figurata. È superfluo rilevare che la tesi del Ninfeo sostenuta dal Sieveking non è accettabile e che si tratta, invece, di un tempio. Basterebbe del resto, a dimostrarlo, la presenza del piccolo altare rotondo su cui liba la dea raffigurata a destra. A questa dea è stato, come ho detto, attribuito il nome di Fortuna o di Concordia. Evidentemente è giusta la seconda denominazione, perché, mentre gli attributi del *cornu copiae* e della patera si addicono all'una e all'altra divinità, Fortuna ha di solito anche l'emblema del timone. Vi sono poi, come spiegherò in seguito, altri motivi, e molto forti, che inducono a riconoscere Concordia nella dea del nostro rilievo. Quanto poi all'altra dea, non vi può essere dubbio che si tratti veramente di Roma, rappresentata in quell'aspetto amazzonico che fu familiare ai Romani del II secolo d. Cr.[14]

---

[10] Cfr. P. M. Fraser-T. Rönne, *Boeotian and West Greek Tombstones*, Lund 1957, pp. 155-158.

[11] M. Guarducci, in *Not. Scavi*, 1950, pp. 137-139.

[12] Id., in *Rend. Pont. Acc.*, 1949-1951, pp. 23-32.

[13] R. Herbig, *Die jüngeretruskischen Steinsarkophage*, Berlino 1952, pp. 73 s., n. 188, av. 21 d. Debbo questa indicazione alla gentilezza del prof. Attilio Degrassi.

[14] Per il *parazonium*, simbolo che la figura di Roma porta spesso, e sempre nella mano sinistra, cfr. F. Richter, in Roscher's Lex., s. v. *Roma*, coll. 152 s., figg. 8, 9.

Ma sulle due dèe e sul tempio che le ospita tornerò fra poco. Ora preferisco richiamare l'attenzione su quella strana scodella a bordo rilevato e sulle due anfore custodite nei rispettivi recinti. Escludendo, naturalmente, l'idea del Sieveking che si tratti del bacino di un Ninfeo e dei vasi destinati ad attingere l'acqua del Ninfeo stesso, e lasciando anche da parte l'opinione del Gerhard che siano, quelli, recipienti di acqua lustrale, a quale spiegazione si potrà ricorrere?

L'incavo circolare a bordo rilevato richiama subito alla memoria le cosiddette *mensae ponderariae.* Con questo nome, non del tutto proprio, gli studiosi sogliono indicare quelle basi di pietra in cui erano praticati incavi rotondi corrispondenti alle varie misure legali di capacità, incavi che spesso venivano circondati da un bordo a rilievo per impedire lo spargimento sulla *mensa* delle sostanze (liquidi o granaglie) versate dentro gli incavi. Codesti caratteristici monumenti, che si trovavano di solito (è facile immaginarlo) nelle piazze dei mercati, ci sono noti in Grecia [15] e in Italia. Per l'Italia, uno degli esemplari più insigni è la *mensa* a due piani rinvenuta nel Foro di Pompei e databile all'età di Augusto.[16]

Nel nostro rilievo l'incavo rotondo sembra essere non già una misura vera e propria ma il simbolo di una misura, e si trova comunque in relazione con le due anfore collocate nei rispettivi recinti. Non è poi un semplice caso che l'*amphora* sia, presso i Romani, una misura-base di capacità. Entrati dunque in quest'ordine d'idee, è facile intuire come il più logico supplemento della mutila parola che inizia la quarta riga dell'epigrafe sia non già [*lu*]*di* e nemmeno [*ca*]*di*, bensì [*mo*]*di:* cioè il plurale di *modus*, usato dai Latini come sinonimo di *mensura.*[17] E allora il testo dell'iscrizione verrebbe ad essere il seguente:

[*I*]*n h*[*ac*]
aed[*e*]
[..]*bini Mat*[- -]
[*mo*]*di loc*[*a*]*ntu*[*r*]

---

[15] In Grecia, essi perdurano dal III o dal II secolo av. Cr. all'età imperiale avanzata. Mi limito a citare alcuni esempi: W. G. Forrest, in *Ann. Brit. School Ath.*, 51 (1956), pp. 63-67, tav. 5 (Chio); J. Pouilloux, *Recherches sur l'histoire et les cultes de Thasos*, I, Parigi 1954, pp. 405-407, n. 153, tav. 44, 1-3 (Taso); *Inscr. de Délos*, 1820, 1827-9, 1847 (Delo); IG V I, 1156, cfr. É. Michon, in Daremberg-Saglio, s. v. *Sekoma*, p. 1178, fig. 6286 (Gizio, in Laconia).

[16] *CIL* X 793; cfr. G. O. Onorato, *Iscrizioni pompeiane*, Firenze 1957, n. 62. Una bella collezione di questi monumenti è stata rimessa in luce dagli scavi di Ostia.

[17] Mi sembra preferibile intendere [*mo*]*di* come plurale di *modus*, termine che indica la misura in genere, che non come plurale di *modius*, che indica una misura particolare usata per le sole granaglie, cioè il moggio.

Prescindendo, per ora, dal nome del personaggio ricordato nella terza riga e dall'ufficio che gli spetta, si può intanto ricavare una prima probabile conclusione: il nostro marmo era una tabella destinata ad informare i passanti che nel tempio rappresentato dal rilievo si davano in affitto misure legalmente riconosciute, quelle, cioè, che nel III secolo d. Cr. il giurista Erennio Modestino chiamava *mensurae publice probatae*.[18] È superfluo ricordare che anche nell'antichità le misure, non che i pesi, erano oggetto di particolare cura da parte dello stato. La città sorvegliava, per mezzo dei suoi magistrati, affinché tutti i cittadini misurassero e pesassero con misure e pesi conformi a quelli legalmente riconosciuti, e puniva i falsificatori e i contravventori. Anche nell'antichità esistevano, come esistono oggi, le misure-campione e i pesi-campione, i quali erano custoditi gelosamente in qualche edificio pubblico e ai quali tutte le misure e tutti i pesi usati nelle rispettive città dovevano uniformarsi. Un decreto ateniese, databile intorno al 103/2 av. Cr.,[19] c'informa che in quell'epoca (con molta probabilità, anche in epoca assai più antica) i cittadini dell'Attica disponevano di tre serie di pesi e di misure-campione: la prima custodita nella *Tholos*, cioè nella sede dei pritani esistente nell'*Agora*, la seconda nel santuario di Eleusi, la terza al Pireo. A Roma, una serie di misure e pesi-campione si trovava nel venerando tempio di Giove sul Campidoglio,[20] e un'altra (almeno da una certa epoca in poi) nel tempio dei Castori, sul Foro. Ce lo dimostrano alcuni pesi rinvenuti nell'Italia settentrionale e nella Francia, i quali recano l'iscrizione, variamente abbreviata, *exact(um) ad Castor(um)*.[21] Ciò vuol dire che codesti pesi erano stati verificati sui pesi-campione esistenti nel tempio dei Castori, ed erano quindi da considerarsi legali. È logico poi che insieme coi pesi siano state, nel tempio dei Castori, anche le misure.[22]

Le misure-campione (prescindo, qui, dai pesi) non servivano, materialmente, per misurare. Si misurava valendosi di misure conformi ad esse, cioè di copie che lo stato riconosceva come ufficiali. Queste potevano essere o le misure incavate nella pietra delle cosiddette *mensae ponderariae*, o dei veri e propri vasi, che lo stato, per garantirne la legalità, contrassegnava di regola col proprio sigillo. Vasi di questo genere erano, ad esempio, i molti recipienti di terracotta che gli scavi dell'*Agora* di Atene hanno riportati in luce nelle immediate vicinanze della *Tholos:* vasi databili, come sembra, al IV secolo av. Cr., i quali portano l'iscrizione dipinta *ΔΗΜΟΣΙΟΝ* (= « pubblico ») e presentano bolli coi simboli di Atena e della doppia civetta, accompagnata — quest'ultima — dalle lettere *ΑΘΕ* (iniziali dell'etnico *'Αθεναίον*) e da due fronde di olivo.[23] Erano queste, evidentemente, misure legali che lo stato metteva a disposizione dei frequentatori dell'*Agora;* i quali poi (è ovvio) avranno pagato, per usarle, un tenue noleggio.[24]

---

[18] *Dig.* 48, 10, 32 § 1. Modestino parla, qui, dei falsificatori delle misure legali, citando in proposito un rescritto di Adriano.

[19] *IG* II/III² 1013. Cfr. B. D. Meritt, in *Hesperia*, 7 (1938), pp. 127-131, n. 27; M. Crosby, *ibid.*, 18 (1949), pp. 108-113, tav. 5.

[20] Cfr. E. Pottier, in Daremberg-Saglio, s. v. *Congius*; dove si cita la principale bibliografia.

[21] *CIL* V 8119, n. 4. Cfr. Chr. Hülsen, in *Röm. Mitt.*, 4 (1889), pp. 244 s.

[22] Per il preciso luogo del tempio dei Castori in cui questi pesi e queste misure si saranno trovati, cfr. G. Lugli, *Roma antica*, Roma 1946, p. 181. Pesi-campione si trovavano, forse, anche nel tempio di Ops sul Campidoglio. Ce lo farebbero credere due pesi di bronzo con lettere ageminate: *templ(um) Opis Aug.* (H. Dessau, *Inscr. Lat. sel.* 8637, *a-b;* cfr. G. Wissowa, in Roscher's Lex., s. v. *Ops*, col. 933). Oppure le iscrizioni vogliono indicare soltanto che quei pesi erano proprietà del tempio di Ops?

Un deposito di simili misure, probabilmente per liquidi e per granaglie, doveva trovarsi nel tempio di cui il rilievo del Vaticano ci presenta l'immagine. È difficile credere che questo ammasso di vasi sia stato ospitato nella parte più nobile dell'edificio, cioè nel pronao o nella cella. Si dovrà, invece, pensare a qualche vano di secondaria importanza, e forse proprio a quei locali che dovevano esistere sotto la cella, come dimostrano le due porte che, nel rilievo, interrompono il podio rispettivamente nella faccia anteriore delle due ali.

Stando così le cose, è opportuno fermare un momento l'attenzione sul nome che si legge, espresso al genitivo, nella terza riga dell'epigrafe. Si tratta, senza dubbio, della fine di un gentilizio e del principio di un cognome. Il prenome, in quest'epoca, poteva anche mancare. Per il gentilizio abbiamo la scelta fra varie possibilità: [*Al*]*bini*, [*Ga*]*bini*, [*Sa*]*bini*, e forse anche altre; la desinenza del genitivo in *-i* invece che in *-ii* è, comunque, ovvia. Per il cognome, l'integrazione più probabile è *Mat*[*erni*], ma non si possono escludere né il derivato *Mat*[*erniani*] né il molto diverso *Mat*[*uri*] e rispettivi derivati. La prosopografia romana del II secolo d. Cr. non dà, per quanto mi risulta, alcun aiuto nell'identificazione del nostro personaggio. Ma, se anche non si riesce a identificarlo, si può sempre cercar d'intuire che cosa egli rappresenti nel complesso dell'epigrafe; quale, cioè, sia stato il suo ufficio.

---

[23] Cfr. T. L. SHEAR, in *Hesperia*, 4 (1935), pp. 346 s., fig. 5; H. A. THOMPSON, *ibid.*, 6 (1937), pp. 165 s., fig. 98 b.

[24] Un'allusione al prezzo pagato dagli Ateniesi per l'uso delle misure legali si trova, a mio avviso, nel citato decreto della fine del II secolo av. Cr. (*IG* II/III^2 1013). Un'aggiunta a questo decreto (ll. 63-67) suona, letteralmente, così: « Gli *ἄρχοντες* usino le medesime misure contrassegnate dal sigillo di piombo e conformi a quelle della *Skias* (cioè della *Tholos*), non esigendo più di tre oboli. Anche i magistrati usino le misure bollate in precedenza, qualora alcuno dei venditori o dei compratori non usi misure bollate ». La modesta tassa massima di tre oboli viene di solito spiegata come quella che gli arconti (?) e i magistrati avrebbero fatto pagare per la legalizzazione delle misure (cfr. M. CROSBY, *op. cit.*, p. 112). A me sembra invece che si tratti piuttosto di una tassa imposta per il noleggio di misure legali, che i magistrati fornivano a coloro che ne fossero privi. Che i magistrati greci fornissero ai commercianti misure legali risulta anche da una legge di Delo databile alla seconda metà del III secolo av. Cr. (E. SCHULHOF-P. HUVELIN, in *Bull. Corr. Hell.*, 31 [1907], pp. 46-93; cfr. A. WILHELM, in *Sitzungsber. Akad. Wien*, 179, n. 6 [1915], pp. 41 s.), in cui, parlandosi del commercio del legno e del carbone, si prescrive, alle ll. 37-40, che certi venditori inadempienti alla legge non ricevano dagli agoranomi « né le bilance né le misure per il carbone ». Ad Atene poi v'erano certi coadiutori dei magistrati addetti ai mercati, i *προμετρηταί*, il cui ufficio consisteva nel misurare essi stessi le derrate con misure legali (cfr. G. BUSOLT-H. SWOBODA, *Griechische Staatskunde*, 2, Monaco 1926, p. 1059 e nota 2).

Le faccende relative ai pesi e alle misure spettavano, in Roma, al collegio degli edili. Ma qui par difficile ammettere che il nostro uomo sia stato o un edile per decreto del quale ([*ex d*(*ecreto*)..]*bini Mat*[– –]) le misure venissero date in affitto, o un edile che avesse fatto una riforma o un controllo delle misure e avesse perciò dato il suo nome alle misure stesse ([..]*bini Mat*[– – *mo*]*di*). Nel primo caso ci si dovrebbe chiedere, infatti, perché il decreto sarebbe di un solo edile e non di tutti; nel secondo, invece, la frase « misure di [..]*binius Mat*[– –] » riuscirebbe troppo sintetica per indicare misure riformate e controllate da un determinato edile. Tutto considerato, sembra preferibile ammettere che l'ignoto personaggio fosse un cittadino cui lo stato aveva affidato l'appalto delle misure pubbliche, col diritto di affittarle ai singoli utenti. I [. .]*bini Mat*[– – *mo*]*di* sarebbero allora, legittimamente, le « misure di [. .]*binius Mat*[– –] », in quanto esse erano proprio sue ed egli poteva, sotto l'ègida dello stato, ricavarne un guadagno. Si capirebbe altresì come il personaggio in questione avesse voluto, con un'apposita e bene ornata insegna, richiamare gli sguardi dei cittadini sul proprio onesto commercio e far sì che, nell'insegna, il suo nome ottenesse il giusto risalto.

Questo tentativo d'interpretazione riceve — io credo — chiara conferma da una contemporanea epigrafe greca: un'iscrizione rinvenuta nella lontana Asia minore, e precisamente a Magnesia sul Meandro.[25] Si tratta di un decreto databile alla fine del II secolo d. Cr., in cui si parla di un cittadino di Magnesia che aveva ottenuto l'appalto della bilancia pubblica nel mercato della sua città. Il decreto stabilisce i prezzi che costui ha il diritto di esigere ogni giorno dai venditori che usano la bilancia. Sono prezzi tenui, che variano a seconda delle merci: un obolo di bronzo per lino o lana, due(?) oboli per pesce salato o cipolle o formaggio, un obolo per merci di altro genere. Qualche cosa di simile dovremo appunto pensare per l'ignoto [..]*binius Mat*[– –].

---

[25] O. KERN, *Die Inschriften von Magnesia am Maeander*, Berlino 1900, n. 121. Cfr. A. WILHELM, *op. cit.*, pp. 38-43, n. 31.

Costui pagava evidentemente allo stato una certa somma per l'appalto delle misure pubbliche, e si faceva a sua volta pagare da chi le usava. Non dovremo poi stupirci che il deposito di codeste misure si trovasse in un tempio, certamente di proprietà pubblica. L'uso di misure legali era infatti comandato dalla città, ed è quindi logico che un edificio pubblico venisse messo a disposizione per custodire quelle misure e per far sì che i cittadini potessero facilmente ricorrere ad esse. Era poi molto opportuno che oggetti di tanta importanza quali le misure pubbliche venissero poste in luogo sacro, perché certamente si credeva (o, almeno, si sperava) che la divinità del tempio ne avrebbe garantito l'uso legittimo ed onesto. Del resto, anche prescindendo dai pesi-campione e dalle misure-campione custoditi nel tempio di Giove capitolino e nel tempio dei Castori, sappiamo che, almeno all'età di Aureliano, i portici di un altro tempio — il tempio del Sole in Campo Marzio — erano stati scelti come deposito di *fiscalia vina*, cioè di vini venduti al prezzo che lo stato aveva imposto.[26]

Ma ora è tempo di affrontare il problema più suggestivo fra tutti quelli che il nostro monumento ci propone. Qual è il tempio rappresentato dal rilievo? È possibile identificarlo con uno dei templi dell'antica Roma a noi noti o da fonti letterarie o addirittura da rovine che ce ne siano rimaste? Il rilievo ci offre una rappresentazione molto accurata di codesto edificio, sì che il poterlo identificare sarebbe un guadagno non piccolo.

Da quanto ho esposto sopra si deduce che il tempio doveva trovarsi in luogo molto frequentato, luogo in cui più che in altri fervesse l'attività dei commerci. Il nome del tempio è implicitamente dichiarato dalle due figure divine sedute sul medesimo trono dietro le colonne del pronao. Esse sono, come ho detto, Roma e Concordia. Ora, nessun tempio ci è noto che fosse sacro a Roma e a Concordia, ma ci è notissimo un tempio sacro a Concordia; e questo tempio si affacciava, per l'appunto, al Foro.

Il tempio della dea Concordia è uno dei più antichi e più famosi di Roma. Dedicato, come sembra, da M. Furio Camillo nel 367 a. Cr. per commemorare la fine delle lotte fra patrizi e plebei, esso fu ricostruito nel 121 av. Cr. da L. Opimio a celebrazione di quella concordia ch'egli pensava di avere ristabilita perseguitando i seguaci dei Gracchi. Nel 7 av. Cr., Tiberio ne votò il rifacimento, per celebrare il proprio trionfo sui Germani e, insieme, per esaltare la concordia ristabilita da Augusto nell'Impero.[27] La solenne consacrazione del nuovo tempio avvenne nel 10 d. Cr. In questa occasione, la dea assunse il nome ufficiale di Concordia Augusta: nome quanto mai adatto a una divinità che, al pari di Pax e di Salus, personificava un concetto ispiratore della politica augustea e s'inquadrava assai bene nella nuova età dell'oro voluta da Augusto.

---

[26] *Historia Aug.*, *Aurel.*, 48, 4.

[27] Cfr. Ovidio, *Fasti*, I 645-648; Cassio Dione, LV 8, 1-2; LVI 25, 1.

La ricostruzione di Tiberio portò il tempio della Concordia all'apice del suo splendore. Rivestito di candidi marmi, esso divenne, proprio in quest'epoca, il degno asilo delle molte e preziose opere d'arte che vi furono raccolte. Nella sua *Naturalis historia*, Plinio ci enumera una lunga serie di famosi capolavori dell'arte greca conservati nel tempio della Concordia.[28] V'erano quadri di Zeusi, di Nicia, di Teodoro, e sculture di Eufranore, di Tisicrate, di Stennide, di Nicerato, di Batone. Augusto stesso, poi, aveva voluto dedicare nel tempio quattro mirabili elefanti di ossidiana.[29]

Questo museo dell'antica Roma si trovava proprio nel cuore della città. Addossato alla pendice orientale del Campidoglio, esso era vicinissimo alla Curia e al Comizio e quindi ai luoghi più sacri alle primitive tradizioni dell'Urbe, quali il *Volcanal*, la « Tomba di Romolo », i *Rostra*. Nel tempio della Concordia avvenivano, come ci attestano alcune fonti, adunanze del senato e si riunivano anche, talvolta, i membri dell'antichissima confraternita degli Arvali.[30] Qui poi si solevano depositare, come nel tempio di Giove Capitolino, importanti documenti pubblici.[31]

Oggi, di questo insigne e venerato edificio restano poco più che le fondamenta: il podio, il piano della cella con qualche tratto di pavimento e con un piccolo residuo del muro di sinistra, la soglia grandiosa in roseo marmo cario, pezzi sparsi della decorazione architettonica. L'amplissimo pronao è, oggi, tagliato dalla via del Tulliano, e la scala, in rovina, termina dentro il recinto del Foro, presso l'arco di Settimio Severo.

È possibile ammettere che il tempio della Concordia sia proprio quello stesso di cui il nostro rilievo ci offre l'immagine? A questa domanda credo di poter dare una risposta affermativa, e ciò per alcuni indizi molto evidenti che si confermano a vicenda:

a) Il rilievo ci mostra un tempio esastilo, e il tempio della Concordia era anch'esso esastilo, come risulta da una moneta di Tiberio di cui subito parlerò.

---

[28] PLINIO, *Nat. hist.*, XXXIV 73, 77, 80, 89 s.; XXXV 66, 131, 144.

[29] Nel 6 av. Cr. o poco dopo, quando il tempio era ancora nella primissima fase della sua costruzione, Tiberio, visitando l'isola di Paro, costrinse i Parii a vendergli per il nuovo tempio una statua di Estia, della quale egli si era innamorato (CASSIO DIONE, LV 9, 6).

[30] Cfr. G. LUGLI, *Roma antica*, Roma 1946, p. 112; G. DE SANCTIS, *Storia dei Romani*, IV 2, 1, Firenze 1953, p. 300, nota.

[31] Cfr. G. DE SANCTIS, *loc. cit.*, Si tratta del celebre *foedus Callatinum* del 71 av. Cr.

b) Nel rilievo, le colonne e i pilastri sono di stile corinzio, e di stile corinzio era anche il tempio della Concordia: lo attestano i frammenti superstiti[32] e la moneta stessa di Tiberio.

c) Particolare caratteristico del tempio rappresentato nel rilievo sono le due ali laterali, e il medesimo particolare si ritrova nel tempio della Concordia. Erano pochissimi, a Roma, i templi di questo tipo: oltre il tempio della Concordia, il tempio di Veiove sul Campidoglio e un ignoto tempio di Castore nel Circo Flaminio.[33] Ma il tempio di Veiove era tetrastilo, e, del resto, tanto esso quanto il tempio di Castore appartenevano a una divinità maschile. L'unica divinità femminile che possedesse a Roma un tempio con due ali laterali era per l'appunto Concordia. La singolarità della pianta era stata, in questo caso, suggerita anche dalla conformazione stessa del luogo. La ripida pendice del Campidoglio avrebbe impedito, infatti, che il tempio si estendesse in lunghezza e lo aveva fatto, invece, estendere in larghezza.[34]

d) Il tempio del rilievo presenta nelle due ali rispettivamente due porte. Il sottosuolo della cella era dunque praticabile, ed è verosimile che, come ho detto, proprio in questi ambienti fossero depositate le misure di cui si occupava il personaggio ricordato dall'iscrizione. Il tempio della Concordia aveva, per l'appunto, il sottosuolo praticabile: lo dimostra l'apertura antica (oggi chiusa da un cancello di ferro) esistente nell'ala sinistra dell'edificio (fig. 3). L'angolo anteriore di quest'ala, in cui la porta si apriva, non esiste più, ma l'apertura resta, dimostrando l'esistenza di locali sotto il piano della cella.[35]

e) Il rilievo ci mostra — particolare di grande interesse — un ballatoio che gira intorno alle ali dell'edificio ed è protetto da una balaustra costituita di transenne a croce interrotte da pilastrini ornati superiormente da una pina marmorea. Tale ballatoio serviva, evidentemente, a permettere l'accesso alla cella da una porta secondaria nella parte posteriore dell'edificio, quando la grande e pesante porta

---

[32] Cfr. H. F. Rebert-H. Marceau, in *Memoirs of the American Academy in Rome*, 5 (1925), tav. 48, fig. 1; L. Crema, in *Enciclopedia classica*, 12, Torino 1959, pp. 147 s., fig. 145. Altra bibliografia, su questi frammenti e sul tempio in generale, è citata nel recentissimo volume di E. Nash, *Pictorial Dictionary of Ancient Rome*, Londra 1961, pp. 292-294, figg. 344-348.

[33] Cfr. Vitruvio, IV 8, 4; il quale ricorda soltanto, per Roma, il tempio di Veiove e il tempio di Castore nel Circo Flaminio.

[34] Per altri templi di questa forma esistenti fuori di Roma, cfr. L. Crema, *op. cit.*, p. 47.

[35] In corrispondenza dell'ala di destra, il livello odierno è molto alto: sarebbero necessari dei saggi di scavo per accertarsi dell'esistenza di un'apertura anche da questa parte. È probabile che l'apertura ci sia stata; se anche però non ci fosse stata, è sempre possibile ammettere l'esistenza di una porta falsa che facesse riscontro alla porta reale dell'ala di sinistra.

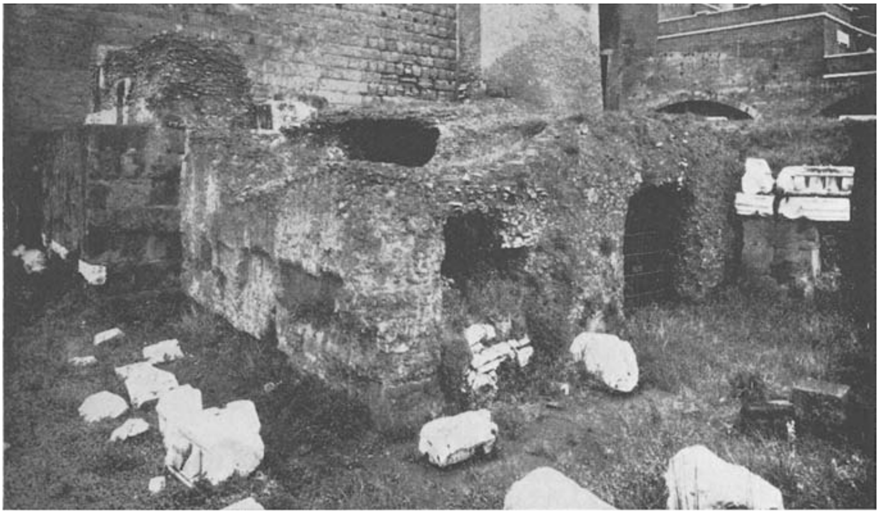


Fig. 3 – Tempio della Concordia: ruderi del podio.

principale fosse chiusa. Ora, sul fianco sinistro del tempio della Concordia esiste realmente un passaggio fra l'alzato del muro della cella e il margine del podio (figg. 4-5); un passaggio largo circa un metro (per essere esatti, m. 0.895), sul quale è ancora chiaramente visibile il piano di posa della balaustra (larga m. 0.28, cioè circa un piede romano) (fig. 6). Ecco, dunque, ritrovato anche il ballatoio del rilievo. È strano che questo particolare sia sfuggito a quanti si sono finora occupati del tempio della Concordia. Nemmeno il Rebert e il Marceau, che dedicarono a questo tempio una esauriente monografia,[36] ci fecero caso, tanto è vero che nella loro ricostruzione il muro della cella compare a filo con la linea del podio.

f) L'identificazione col tempio della Concordia è confermata anche dalle due finestre che, nel rilievo, si aprono al piano della cella nella parte anteriore delle due ali. Di queste finestre non esiste più, nei ruderi, alcuna traccia. Esse però compaiono sulla già ricordata moneta di Tiberio, e trovano una logica giustificazione nel carattere stesso dell'edificio.[37] Il tempio della Concordia era, come ho detto, una specie di museo, e questa sua prerogativa esigeva, naturalmente, una buona illuminazione dell'interno. Ora, nessuna luce avrebbe potuto venire dal lato posteriore, addossato alla scoscesa pendice del Campidoglio e alle fondazioni del *Tabularium;* nessuna, forse, dal lato orientale, fiancheggiato dalle *Scalae Gemoniae*. La porta principale, sotto l'ampio pronao, non bastava certamente a illuminare l'interno della cella, né, d'altra parte, sarebbe stato possibile tenerla di continuo spalancata. Si rendeva dunque necessaria l'apertura di finestre, e i punti più adatti per aprirle erano proprio, come vediamo nel rilievo, i lati anteriori delle due ali. Attraverso codeste finestre, che guardavano a Sud-Est verso il Foro, la luce poteva entrare liberamente nella

---

[36] H. F. Rebert-H. Marceau, *op. cit.*, pp. 53-77, tavv. 44-57; cfr. specialmente tav. 51.

[37] L'osservazione che sto per svolgere è dovuta al mio collega ed amico prof. Giovanni Becatti.

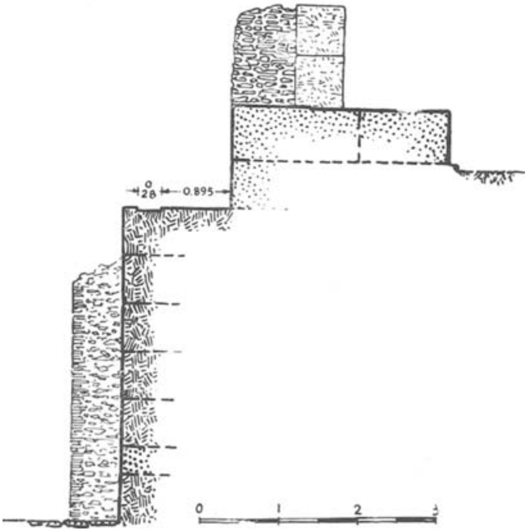


Fig. 4 – Tempio della Concordia: sezione del ballatoio intorno alla cella.

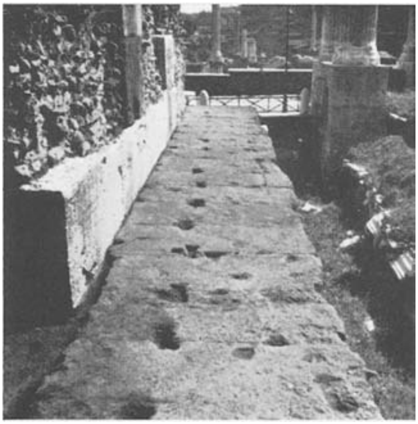


Fig. 5 – Tempio della Concordia: resti del ballatoio intorno alla cella.

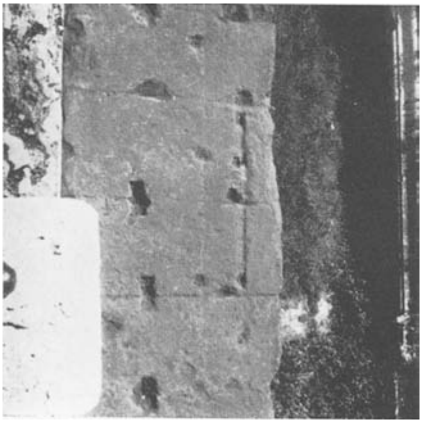


Fig. 6 – Tempio della Concordia: tracce della balaustra intorno alla cella.

cella, permettendo così ai visitatori di godere appieno le mirabili opere d'arte che vi si trovavano raccolte.

A tutti questi indizi si aggiunge, naturalmente, la figura di Concordia rappresentata nel pronao del tempio.

Gli indizi sono, come si vede, troppo numerosi e troppo chiari perché si possa negare l'identità del tempio rappresentato dal rilievo col tempio famoso della Concordia.

L'immagine del tempio della Concordia ci era nota finora da una sommaria rappresentazione che ne offre la citata moneta di Tiberio.[38] Anche nella moneta (un sesterzio), che qui riproduco (fig. 7), il tempio ci appare esastilo, di ordine corinzio, con la scala fiancheggiata da due avancorpi, e con due ali laterali, interrotte, sul davanti, da due finestre. Ma, accanto alle innegabili somiglianze, esistono anche certe differenze. Non ha grande peso l'assenza, nel rilievo, degli ornamenti mobili che invece appaiono sulla moneta: le statue che fungono da acroteri, e le altre due statue poste rispettivamente sui due avancorpi ai lati della scala. Di scarsa importanza è anche, a mio giudizio, la variante che si nota nell'immagine di Concordia rappresentata dal rilievo rispetto a quella riprodotta sulla moneta: nel rilievo la dea regge con la mano sinistra un *cornu copiae*, nella moneta invece (così sembrerebbe) uno

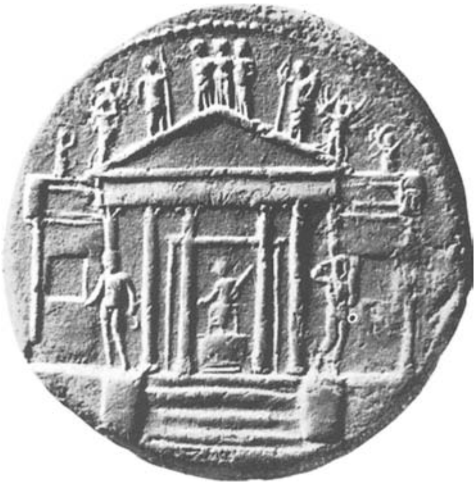


Fig. 7 – Sesterzio di Tiberio con l'immagine del tempio della Concordia.

---

[38] H. Cohen, *Description historique des monnaies frappées sous l'Empire*, I, *Tib.*, nn. 68-70; H. Mattingly, *Coins of the Roman Empire in the British Museum* I, *Tib.*, nn. 132-134, tav. 25, 4-7; E. Nash, *op. cit.*, p. 294, fig. 347.

scettro. Di maggior peso sarebbero, se mai, le differenze che riguardano le finestre e il ballatoio: nel rilievo le finestre sono arcuate superiormente, sulla moneta invece quadrate; nel rilievo ci appare — chiarissimo — il ballatoio, sulla moneta invece esso manca del tutto. Queste difficoltà non sono però, insormontabili. Bisogna pensare infatti che le monete si limitano, spesso, a riprodurre i caratteri più salienti di un monumento, trascurando altri particolari che invece possono e debbono essere espressi in un rilievo marmoreo. Nel nostro caso, è anche possibile ammettere che nel lungo periodo intercorso fra l'età di Tiberio e quella del rilievo, il tempio della Concordia abbia subito qualche modificazione e che, in particolare, sia stato aggiunto il ballatoio e le finestre abbiano assunto la forma più ornata che il rilievo ci offre.

Comunque, possiamo essere certi che il rilievo del Vaticano riproduce fedelmente il tempio della Concordia nell'aspetto in cui lo vedevano i frequentatori del Foro all'età di Marco Aurelio o di Commodo. La prospettiva con cui è resa la parte posteriore dell'edificio, che appare molto lontana rispetto alle colonne della fronte, può suscitare, a prima vista, una certa perplessità; ma la perplessità svanisce se si pensa che la cella, preceduta dal suo lunghissimo pronao e dalla sua ampia scalinata, doveva in realtà sembrare abbastanza lontana a chi la guardava stando dinanzi al tempio.[39]

L'identificazione da me proposta rende ancora più probabile l'interpretazione che ho creduto di poter dare all'epigrafe e a tutto il documento. È infatti molto logico che le misure garantite dalla città siano state custodite in un edificio — il tempio della Concordia — che s'affacciava al Foro e confinava col clivo degli Argentari, cioè con una via molto frequentata dai commercianti, che dal Foro conduceva al Campo Marzio.

Resta ora da affrontare un ultimo problema: la presenza della statua di Roma accanto a quella di Concordia.

Trattandosi di un luogo in cui si davano a nolo misure legalmente riconosciute, si potrebbe credere che l'immagine di Roma servisse appunto a garantire quella legalità. Ma Roma siede sul medesimo trono di Concordia, e tutto ci porta a credere che fosse venerata nel medesimo tempio. L'associazione, nel culto, di Roma a Concordia non ci era nota finora. Essa è, però, tutt'altro che inverosimile. Per la sua stessa natura di divinità squisitamente politica, Concordia era infatti legata da strettissimi vincoli alla dea che personificava i destini della Città. Il suo carattere « cittadino » si era rivelato con particolare evidenza nel 154 a. Cr., quando il censore C. Cassio aveva esposto una statua di Concordia nella Curia, chiedendo al collegio dei pontefici se statua e Curia avrebbero potuto esser dedicate alla dea; al che i pontefici avevano risposto che la cosa era di competenza del popolo romano.[40] Nella moneta di Tiberio una sola divinità s'intravede, attraverso le colonne del pronao, dentro la cella: Concordia Augusta, la dea cui era devota la casa imperiale. Ma non si può affatto escludere che, più tardi, a Concordia sia stata associata Roma: associazione provocata, forse, dal grande impulso che al culto di Roma dette l'imperatore Adriano. Sotto il suo regno infatti il culto di Roma, già più o meno intensamente praticato in diverse regioni dell'Impero, ebbe un incremento notevolissimo; e l'Urbe stessa si arricchì di un sontuoso tempio dedicato a Venere e a Roma, e destinato perciò ad esaltare la dea della Città vicino alla progenitrice della famiglia Giulia e di tutto il popolo romano. Non sarebbe strano che, sulla scia di questo esempio, i Romani avessero voluto ad un certo momento associare, nell'avito tempio del Foro, Roma a Concordia, cioè la dea della Città alla dea che personificava un bene sommamente augurabile per la Città stessa e per tutto il suo Impero, un bene dal quale dipendevano la pace e la prosperità di tutti i cittadini.[41]

---

[39] Non è possibile, comunque, pensare a un edificio rappresentato sullo sfondo di un tempio. Anche a voler prescindere da tutte le ragioni che ho addotte per confermare l'identità del tempio del rilievo col tempio famoso della Concordia, ciò sarebbe del tutto contrario alla mentalità dei Romani, che non usavano « fotografare » ambienti e prospettive ma rappresentavano concretamente *quel dato* edificio, *quella data* statua, *quel dato* simbolo. Del resto, l'evidente supplemento [*I*]*n h*[*ac*] *aed*[*e*] e l'interpretazione di tutta l'epigrafe presuppongono in questo rilievo la rappresentazione di un solo edificio.

Non sono, dunque, prive d'interesse le notizie che si ricavano dal marmo dei Musei vaticani. Esso ci parla della vita commerciale che si svolgeva nel Foro, ed è un bel documento per la storia delle misure nell'antichità; esso ci attesta l'associazione nel culto, finora sconosciuta, di Roma e di Concordia e ci offre l'immagine di entrambe queste dèe; ma, soprattutto, esso ci mette davanti agli occhi una riproduzione fedele del tempio della Concordia nella seconda metà del II secolo d. Cr.

---

[40] Cicerone, *De domo sua*, 130.

[41] Alla concezione di Concordia come nume di benessere e di pace si riferisce, naturalmente, il *cornu copiae* che la dea tiene in mano. Il medesimo significato si potrà attribuire (io penso) al simbolo del caduceo inciso nella soglia del tempio e una volta riempito di bronzo (cfr. G. Lugli, *op. cit.*, pp. 112 s.). Codesto simbolo non dovrà essere inteso, qui, nell'usuale valore di emblema di Mercurio, ma piuttosto nel valore ch'esso ebbe in origine e che mantenne fino alla piena età imperiale, di « verga magica » propiziatrice di abbondanza e di benessere (cfr. A. Alföldi, in *Hermes*, 65 [1930], p. 379; J. F. Crome, in *Athen. Mitt.*, 63-64 [1938-1939], p. 126). Inciso nella soglia del tempio della Concordia, esso era simbolo augurale per chi vi entrava e per tutti i cittadini di Roma; quasi un auspicio di quella ricchezza cui allude il *cornu copiae* che la dea regge in mano. Ed è molto probabile che esso risalga proprio all'età della ricostruzione di Tiberio, quando sorrideva ai Romani ed agli altri cittadini dell'Impero il miraggio della nuova età dell'oro voluta da Augusto.

Non era mio compito approfondire lo studio architettonico del monumento: lascio perciò ad altri questo lavoro, che forse darà buoni frutti. A me basta di aver dimostrato che il tempio del rilievo è davvero il famoso e venerando tempio della Concordia sul Foro romano. È un risultato di cui mi considero pienamente paga: aver contribuito a rivelare, in uno dei suoi aspetti, il volto antico della nostra Roma.

Debbo le figg. 3-7 alla cortesia di amici: le figg. 3-6 al prof. G. Gatti, la fig. 7 al dr. E. Nash. Ad ambedue rinnovo i più vivi ringraziamenti.

Prima di licenziare questo articolo, desidero rispondere a una domanda che alcuni amici, informati delle mie conclusioni, mi hanno nel frattempo rivolta.

Ho detto che l'insegna con l'epigrafe e con l'immagine del tempio aveva lo scopo di richiamare l'attenzione dei passanti sul deposito di misure legali esistente nel tempio stesso. È logico pertanto che la tabella fosse o collocata davanti all'edificio o addirittura affissa ad uno dei suoi muri esterni. Ma allora — si può chiedere — che bisogno c'era di rappresentare sulla tabella l'immagine del tempio? Non bastava l'indicazione *In hac aede*, ecc.? A questo legittimo dubbio rispondo osservando che l'immagine dell'edificio sarà stata aggiunta o per abbellire la tabella o, più probabilmente, per rendere incontestabile e definitiva la sua pertinenza al tempio. D'altra parte, è molto difficile ammettere che la tabella sia stata esposta in un diverso luogo di Roma. In tal caso, infatti, sarebbe stato necessario esprimere anche il nome del tempio (*In aede Concordiae*, ecc.), che invece, essendo la tabella applicata all'edificio stesso, non era indispensabile.

Mi si permetta poi di tornare per un istante sull'integrazione dell'epigrafe. I supplementi delle due prime righe ([*I*]*n h*[*ac*] *aed*[*e*]) producono un testo perfettamente simmetrico rispetto all'immagine del tempio. Lo stesso si può dire della terza riga, a patto però che il cognome *Mat*[- -] non acquisti, supplito, un'eccessiva lunghezza. Direi che si possa giungere a un massimo di quattro lettere. *Mat*[*erni*], dunque, sarebbe possibile; *Mat*[*erniani*], invece, improbabile.

IANUS GEMINUS

Cercando nel campo della storia e dell'archeologia di Roma un argomento da trattare in onore di André Piganiol, come segno di ammirazione e di gratitudine per l'opera che in quel campo egli ha svolta col suo lungo, geniale e appassionato lavoro, il mio sguardo si è fermato sopra uno dei più antichi e caratteristici monumenti del Foro romano : lo *Ianus Quirinus*, o *Ianus Geminus*, come più tardi comunemente fu detto[1].

A questo monumento, situato nella parte settentrionale del Foro, presso la Curia, gli antichi dettero qualche volta l'appellativo di *aedes* (o, grecamente, di ναός o νεώς). In realtà, esso non era propriamente un tempio ; era, invece, una porta o, meglio, un fornice chiuso ai due lati rispettivamente da una porta. Ciò non toglie ch'esso avesse un carattere sacro. Già da tempi remotissimi, infatti, l'ovvio valore pratico e ideale dell'apertura che permette di accedere nell'intimità della casa o nell'interno di quella casa più grande che è la città (e, viceversa, di uscirne) aveva conferito alla porta la dignità di un oggetto di culto. Ciò avvenne in parecchi luoghi del mondo antico, ed anche a Roma. Qui la porta *(ianua*, o anche *ianus)* dette, a un certo momento, origine alla figura del dio *(Ianus)* che la personificava e, insieme, la proteggeva[2].

---

[1] Cito la bibliografia principale : H. Jordan, *Topographie der Stadt Rom im Alterthum*, I, 2, Berlin, 1885, p. 351 sg. ; S. B. Platner-Th. Ashby, *A Topographical Dictionary of Ancient Rome*, Oxford, 1929, p. 278-280, s.v. *Ianus Geminus;* M. Bernhart, in *Deutsches Jahrbuch für Numismatik*, 1 (1938), p. 149 sg. ; V. Müller, in *Amer. Journ. Arch.*, 47 (1943), p. 437-440 ; G. Lugli, *Roma antica*, Roma, 1946, p. 82-85 ; A. Boëthius, *Il tempio di Giano in imo Argileto*, Göteborg, 1950 ; L. A. Mackay, *Janus*, in *University of California Publications in Classical Philology*, 15 (1956), p. 157-181 ; R. Schilling, in *Mélanges d'archéologie et d'histoire*, 72 (1960), p. 89-131 ; L. A. Holland, *Janus and the Bridge* (= *Amer. Acad. in Rome, Papers and Monographs*, 21, 1961), Roma, 1962, p. 108-137 ; G. Radke, *Die Götter Altitaliens*, Münster, 1965, p. 147-149, s.v. *Ianus*.

[2] Così, giustamente, G. De Sanctis, *Storia dei Romani*, 4, 2, 1, Firenze, 1953, p. 205. La medesima opinione è condivisa da R. Schilling (*op. cit.*, p. 125) e da L. A. Holland (*op. cit.*, p. 118). Per altre etimologie, ma molto incerte, cf. L. A. Mackay, *op. cit.*, p. 157-166 ; G. Radke, *op. cit.*, p. 147 sg.

Vi furono, a Roma, diversi *Iani;* ma il più antico e più famoso fu, senza dubbio, lo *Ianus Quirinus* o *Geminus* del Foro romano. L'originario epiteto di *Quirinus* gli veniva dall'essere egli un dio della comunità dei *Quirites*, e il più recente, di *Geminus*, può essere spiegato pensando sia alle due opposte arcate che compongono lo *Ianus*, sia all'aspetto di « bifronte » assunto — com' è noto — dal simulacro del dio, sia al duplice concetto di « aprire » e di « chiudere », che poi trovò espressione nei due attributi di *Patulcius* e di *Clusius*[1]. Comunque sia, l'antico *Ianus* del Foro assunse ben presto una tipica prerogativa : quella di essere aperto in tempo di guerra, chiuso in tempo di pace. Le nostre fonti ricordano varie chiusure dello *Ianus:* durante il felice regno di Numa, nel 235 a.C. dopo la prima guerra Punica, nel 30 a.C. dopo la battaglia di Azio, e in occasione di altre più o meno promettenti schiarite. Nell'età imperiale esso venne chiuso più volte, ma non sempre per attestare l'avvento di un'autentica pace. Qualche volta infatti la pace era più ostentata che reale. Una chiusura ebbe luogo nel 66 d.C., durante il regno di Nerone, e proprio questa dette origine ad una serie di monete su cui presto dovrò richiamare l'attenzione.

Stando alle testimonianze di varie fonti, lo *Ianus* risalirebbe ad epoca molto remota. Si parla addirittura di Romolo e di Tito Tazio, che, conclusa la pace fra Romani e Sabini, avrebbero voluto edificarlo di comune accordo[2]. Ma questa tradizione cara agli antichi viene infirmata da un'ovvia considerazione : lo *Ianus* dev'essere posteriore all'età in cui il Foro fu incluso, insieme col Palatino e col Campidoglio, nella zona urbana. Non si può infatti concepire una porta « ufficiale » del Foro prima di quell'epoca[3]. Dobbiamo dunque scendere alla seconda metà del VI secolo a.C. e ritenere che lo *Ianus* sia stato edificato, al più presto, alla fine del secolo stesso o anche all'inizio del secolo successivo. È logico poi che lo *Ianus* sia stato dapprima un vero e proprio fornice transitabile e che in un secondo tempo, avendo accolto in sé la statua del dio, sia stato chiuso al passaggio, affermandosi sempre più nel suo carattere di monumento sacro.

La posizione precisa dello *Ianus* è incerta, quando si prescinda dalla notizia certa ch'esso era vicino alla Curia. Nessuna traccia sicura ne è stata finora rimessa in luce.

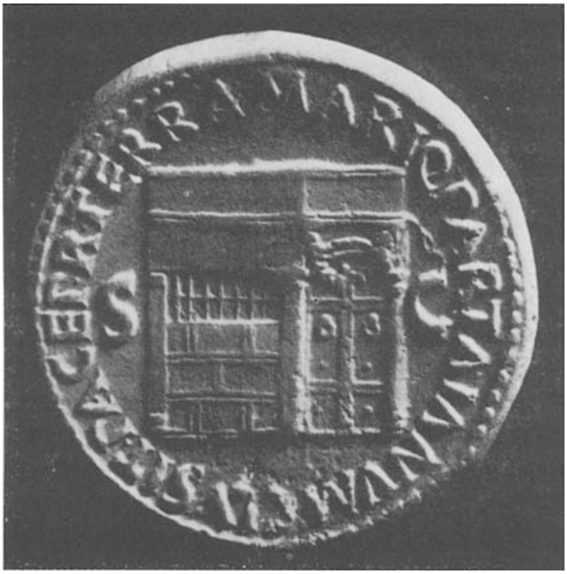
Le fonti non parlano mai di una ricostruzione dello *Ianus*. È tuttavia molto probabile che qualche danno esso abbia subìto nel corso dei secoli, specialmente in occasione degli incendi che più di una volta

---

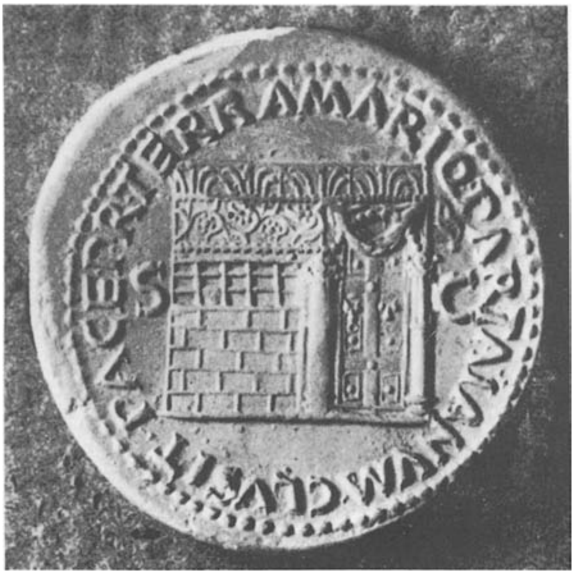
[1] Cf. R. SCHILLING, *op. cit.*, p. 115 sg.

[2] OVIDIUS, *Fast.*, I, 263-276 ; MACROBIUS, *Sat.*, I, 9, 17 sg. ; SERVIUS, ad *Aen.*, I, 291.

[3] Cf. G. DE SANCTIS, *op. cit.*, p. 205 sg.



1



2

FIGG. 1-2. — Lo *Ianus Geminus* sulle monete neroniane.

divamparono nel Foro[1], e che perciò i Romani abbiano dovuto rifarlo o almeno restaurarlo. Comunque, è credibile che gli eventuali rimaneggiamenti abbiano sempre rispettato con tenace e direi quasi religiosa fedeltà le forme di un monumento che la tradizione secolare aveva ormai consacrate.

Come si presentava lo *Ianus* ?

La nostra informazione si basa, a questo proposito, soprattutto sopra un passo di Procopio e sull'immagine dello *Ianus* in una serie di monete coniate nel 66 d.C., durante il regno di Nerone, per celebrare una solenne chiusura dello *Ianus* stesso.

Procopio, che soggiornò in Roma — al seguito di Belisario — fra l'estate del 536 e la primavera del 538 e che nell'Urbe partecipò alle vicende dell'assedio gotico (marzo 537-marzo 538), descrive lo *Ianus* come « un tempio tutto di bronzo, di forma quadrata... grande quanto basta per coprire la statua di Giano » (ὅ τε νεὼς ἅπας χαλκοῦς ἐν τῷ τετραγόνῳ σχήματι ἕστηκε, τοσοῦτος μέντοι ὅσον τὸ ἄγαλμα τοῦ Ἰανοῦ σκέπειν). Egli aggiunge che questa statua era anch'essa di bronzo, di altezza non inferiore a cinque cubiti, e ne descrive il caratteristico aspetto bifronte. Afferma poi che le porte cui guardavano rispettivamente le due facce del dio erano parimenti bronzee[2]. Nella Roma cristiana dell'età di Procopio non vigeva più l'uso pagano dell'apertura e della chiusura dello *Ianus*. Lo *Ianus* era da lungo tempo chiuso, e tale rimase anche durante l'assedio posto dai Goti alla città. Vi fu soltanto (narra lo stesso Procopio) un tentativo, compiuto da ignoti, di forzare la chiusura d'una delle due porte ; tentativo che però fallì, non ottenendo altro effetto se non quello d'impedire che i battenti combaciassero perfettamente come prima.

Le monete neroniane del 66 d.C. sono auree e bronzee[3]. Esse presentano l'immagine dello *Ianus* chiuso circondata dalla leggenda *pace p(opuli) R(omani) terra mariq(ue) parta Ianum clusit*[4]. Mentre negli esemplari aurei l'edificio compare come visto di fronte e mostra perciò soltanto una porta chiusa, negli esemplari bronzei (figg. 1-2) esso è rappresentato di scorcio, e vi compaiono perciò la fronte e uno dei lati. Ricostruendo idealmente il piccolo edificio, si può affermare che si tratta di un fornice delimitato agli angoli da colonne di stile corinzio. Nella faccia anteriore e posteriore le colonne sono riunite da una porta ; sui fianchi invece da un muro, che giunge però soltanto a tre quarti dell'altezza lasciando in cima uno spazio a giorno protetto da una grata. L'edificio è coronato da un epistilio a due zone. In alcuni degli esemplari queste due zone presentano una superficie liscia, in altri invece sono decorate da motivi di carattere vegetale. Sulla porta chiusa pende spesso un festone. Dentro l'edificio dovremo immaginare la statua del dio con le due facce rivolte rispettivamente verso le due porte. Le due grate laterali, oltre ad essere probabilmente — come subito dirò — elemento caratteristico della costruzione primitiva, servivano anche a rendere visibile la statua del dio durante i felici periodi in cui le porte erano chiuse[1].

---

[1] L'incendio avvenuto sotto l'imperatore Carino (283-285) fu particolarmente rovinoso per la zona della Curia.

[2] PROCOPIUS, *Bell. Goth.*, I, 25, p. 125 sg.

[3] H. MATTINGLY, *Coins of the Roman Empire in the Brit. Museum*, I, London, 1923, nn. 64 sg. (tavv. 39, 17 sg.) ; nn. 111-113 (tav. 41, 1) ; nn. 156-167 (tav. 42, 6 sg.) ; nn. 198-202 (tav. 43, 8 sg.) ; nn. 225-233 (tav. 44, 5 sg.) ; nn. 319-322 (tav. 46, 2) ; nn. 374 sg. (tav. 47, 6). Per l'età dell'emissione, cf. p. CLXXIV. Un esemplare della moneta, oggi conservato nel Medagliere di Napoli (H. MATTINGLY, *op. cit.*, p. 214), sembrerebbe risalire, per l'indicazione della *tribunicia potestas* XI, al 64/5. Ma è incerto se la lettura del numero XI sia giusta.

[4] Una variante della leggenda è *ubiq(ue)* invece di *terra mariq(ue)* (H. MATTINGLY, *op. cit.*, nn. 201-204, tav. 43, 9).

Gli studiosi si sono dimostrati, generalmente, inclini a ritenere che la descrizione di Procopio corrisponda all'immagine dello *Ianus* conservatoci dalle monete di Nerone[2]. Il punto più delicato del problema è, senza dubbio, l'espressione ἅπας χαλκοῦς con cui Procopio descrive il monumento. Presa alla lettera, essa fa pensare (bisogna riconoscerlo) che il piccolo edificio fosse rivestito esternamente di lamine bronzee ; e così pensano infatti alcuni studiosi. Contro questa tradizionale ipotesi Valentin Müller osservò, in un suo articolo del 1943, che il fianco dello *Ianus* sembra, sulle monete, un semplice muro di opera quadrata senza rivestimento metallico, e preferì perciò di ritenere che il rivestimento metallico si trovasse all'interno dell'edificio[3]. Bisogna peraltro rilevare che i creduti blocchi di pietra potrebbero anche essere, in realtà, lamine bronzee[4]. E, pur ammetendo che il muro fosse veramente in opera quadrata, senza rivestimento, resterebbe possibile credere che le colonne e tutta la trabeazione fossero rivestite di bronzo. La decorazione a motivi vegetali che in alcuni esemplari arricchisce le due zone dell'epistilio non escluderebbe affatto l'idea della lamina metallica lavorata a sbalzo[1]. Così che, essendo di bronzo le porte, le colonne, l'epistilio, le grate al di sopra dei muri, la definizione di ἅπας χαλκοῦς non resterebbe troppo lontana dal vero. È poi, naturalmente, possibile che, come pensò il Müller, anche le pareti interne fossero rivestite di bronzo, quasi a costituire un omogeneo astuccio intorno al simulacro del dio, esso pure bronzeo.

---

[1] Questa osservazione serve a superare la difficoltà sollevata dalla HOLLAND (*op. cit.*, p. 134), la quale si domanda come mai Procopio abbia potuto descrivere la statua di Giano in un'epoca in cui le porte del piccolo edificio erano chiuse. Evidentemente, Procopio e i suoi contemporanei vedevano la statua di Giano attraverso le grate. La statua infatti era abbastanza alta perché almeno la sua testa fosse visibile.

[2] Mi sembra non abbia grande rilievo l'osservazione di P. SARASIN (*Über die Entwicklung des Triumphbogens aus dem Janustempel*, Innsbruck, 1921, p. 4 sg.) che l'edificio delle monete neroniane non è perfettamente quadrato. Le immagini di edifici riprodotti sulle monete debbono essere interpretate, naturalmente, *cum grano salis*, e non è proprio cosa troppo audace il conciliare l'immagine delle monete con l'espressione di Procopio ἐν τετραγόνῳ σχήματι, tanto più perché il termine greco τετράγονος viene qualche volta applicato anche ad un rettangolo.

[3] V. MÜLLER, *op. cit.*, p. 439.

[4] Anche i pannelli delle porte, certamente bronzei, presentano bordi rilevati come i discussi « blocchi » del muro.

Ci si può anche domandare a quale epoca debba venire attribuito, giudicando dallo stile, il piccolo edificio rappresentato sulle monete. Certamente esso non riproduce l'aspetto dello *Ianus* primitivo. Nell'articolo citato or ora, Valentin Müller rilevò che il tipo della costruzione trova le sue più strette analogie (specialmente per le due caratteristiche aperture al di sopra dei muri laterali) nell'ambiente italico, e che invece i capitelli delle colonne e i fregi a motivi vegetali ci riportano all'arte greca dell'età ellenistica. Non si potrebbe in ogni modo risalire oltre il IV secolo a.C. e, d'altra parte, sarebbe lecito scendere anche al III. In sostanza, il Müller non sarebbe alieno dal pensare che lo *Ianus* del tempo di Nerone mantenga l'aspetto ch'esso aveva nel 235 a.C., quando fu chiuso al termine della prima guerra Punica. In quell'occasione — egli pensa — lo *Ianus* può essere stato restaurato e rimodernato nella decorazione, pur mantenendo intatte, senza dubbio, le antiche forme architettoniche[2].

Tutto ciò è possibile ; e tanto più perché, come ho sopra rilevato, non si può credere che lo *Ianus* sia rimasto miracolosamente indenne, e perciò non bisognoso di restauri, nel corso di tanti secoli e attraverso tante catastrofiche vicende che invece colpirono tutti gli altri edifici di Roma in genere e del Foro in ispecie[3].

Ma il particolare su cui desidero fermare soprattutto l'attenzione è il motivo del rivestimento bronzeo : caratteristica che con estrema probabilità (ciò risulterà — spero — anche da quanto sto per dire) risale alla fase più antica del monumento. Si tratta infatti di un indizio interessante che finora non è stato esaminato dagli studiosi con la dovuta attenzione.

Si conoscono, o no, nell'antica Roma altri esempi di edifici rivestiti di bronzo ?

In una preziosa pagina della sua *Naturalis historia,* Plinio ci parla genericamente di antichi templi con soglie e porte di bronzo ed enumera poi altre costruzioni, sacre e profane, ornate di accessori bronzei[1]. Sappiamo, d'altra parte, che il bronzo era usato dai Romani per i tetti dei più cospicui edifici. Tegole di bronzo dorato proteggevano il tempio di Giove sul Campidoglio (nella sua ricostruzione dovuta a Q. Lutazio Catulo : 69 a.C.) e, più tardi, gli edifici del grandioso Foro di Traiano[2]. Ma non voglio qui alludere né agli accessori bronzei né alle tegole bronzee dei tetti. Qui penso, invece, a muri di edifici sia pure piccoli coperti internamente o esternamente di lamine bronzee.

---

[1] Cf. M. E. Blake, *Ancient Roman Construction in Italy from the Prehistoric Period to Augustus,* Washington, 1947, p. 63 ; L. A. Holland, *op. cit.*, p. 135, n. 115.

[2] V. Müller, *op. cit.*, p. 437, 439 sg.

[3] Non concordo però col Müller (*op. cit.*, p. 439) nel ritenere che lo *Ianus* non abbia avuto tetto. Come pensare che la statua di Giano sia stata esposta alle intemperie, col pericolo che l'angusto recinto si riempisse, quasi come un pozzo, di acqua piovana ? Del resto, il verbo σκέπειν usato da Procopio dimostra che la statua era coperta.

Gli esempi da accostare allo *Ianus* sono, ch'io sappia, pochissimi.

V'è, anzitutto, una *aedicula aenea* dedicata alle Camene, che si trovava presso la fonte delle medesime, all'inizio della via Appia. Servio, nel suo commento all'*Eneide*, l'attribuisce addirittura a Numa e c'informa che, colpita dal fulmine, l'edicola fu trasferita nel tempio di Honos e Virtus, donde passò, poco dopo il 187 a.C., nel tempio di Hercules Musarum[3].

In secondo luogo, si può citare la *aedicula aerea* che nel 304 a.C. o poco dopo l'edile Gneo Flavio consacrò alla dea Concordia nella *Graecostasis*, cioè in quell'ambiente del Foro in cui s'intrattenevano gli ambasciatori stranieri prima di essere ammessi davanti al senato[4].

In terzo luogo, bisogna ricordare, scendendo a tempi molto più recenti, che il tempio augusteo di Marte Ultore aveva lo stilobate rivestito di lamine di bronzo dorato, come dimostrano sia i fori rimasti nella muratura sia certi frammenti delle lamine stesse riportate in luce dagli scavi[5].

Di particolare interesse è, fra questi monumenti, l'edicola delle Camene, sia per la sua alta antichità sia per il fatto ch'essa si trovava, come lo *Ianus*, a cielo scoperto. Sappiamo infatti ch'essa fu colpita dal fulmine. Quanto poi all'edicola dedicata a Concordia nella *Graecostasis*, non sarà inutile ricordare che quest'ultimo edificio si trovava proprio nella medesima zona del Foro in cui sorgeva lo *Ianus ;* sì che non appare assurda la ipotesi che l'esempio del vicino *Ianus* bronzeo abbia avuto una sua parte nell'ispirare all'edile Gneo Flavio il proposito di costruire una cappelletta bronzea nell'interno della *Graecostasis*.

---

[1] Plinius, *Nat. hist.*, 34, 13 sg.

[2] Plinius, *op. cit.*, 33, 57. Cf. A. Andrén, *Architectural Terracottas from Etrusco-Italic Temples* (= *Acta Instituti Romani regni Sueciae*, 6), Lund-Leipzig, 1940, p. cxxvi, 340, 384, n. 1. Per il Foro di Traiano : Pausanias, 5, 12, 6. Tegole bronzee sembra avesse anche il tempio di Vesta nel Foro romano (Plinius, *op. cit.*, 34, 13). Si trattava anzi, qui, di bronzo siracusano, cioè di una lega di bronzo particolarmente apprezzata dagli architetti (cf. M. E. Blake, *loc. cit.*).

[3] Servius, ad *Aen.*, 1, 8. Cf. S. B. Platner-Th. Ashby, *op. cit.*, p. 89 sg., s.v. *Camenae ;* G. De Sanctis, *op. cit.*, p. 275.

[4] Plinius, *op. cit.*, 33, 19. Cf. G. De Sanctis, in *Rivista di filol.*, 55 (1927), p. 376 sg. ; A. Andrén, *op. cit.*, p. cxxvii ; M. E. Blake, *loc. cit.* ; K. J. Beloch (*Römische Geschichte*, Berlin-Leipzig, 1926, p. 36, n. 1) aveva espunto a torto l'aggettivo *aeream* dal testo pliniano, affermando « ein ' eherner Tempel ' ist ein Unsinn ».

[5] C. Ricci, in *Capitolium*, 1 (1925-1926), p. 4 ; M. E. Blake, *loc. cit.*

Ma ora è tempo di chiedersi donde i Romani possano avere appreso l'uso di rivestire gli edifici con lamine di bronzo. Gli studiosi che finora si sono posti questa domanda sembrano, in generale, inclini a ritenere che la tecnica dei rivestimenti bronzei sia venuta a Roma dall'Etruria[1]. Soltanto, ch'io sappia, Valentin Müller non esclude la possibilità di un'origine greca, pur lasciando il problema del tutto insoluto : « Whether it came to Italy from Greece or was brought there by the Etruscans is impossible to tell »[2].

Per quanto riguarda l'Etruria, le fonti letterarie non offrono alcun indizio[3], e il materiale archeologico finora noto dice ben poco. Esso consiste in pochi frammenti di tegole bronzee e di rivestimenti decorativi in bronzo dorato, rinvenuti a Nemi e a Palestrina ; frammenti, tutti, di età non troppo antica, databili più al III che al IV secolo a.C.[4].

Una ricerca in direzione dell'Etruria non si presenta, dunque, molto incoraggiante. È più opportuno rivolgersi verso il mondo greco e domandarsi perciò se la tecnica dei rivestimenti bronzei possa essere giunta a Roma dalla Grecia, o direttamente o, meglio, indirettamente, attraverso le colonie greche dell'Italia meridionale.

Nato in tempi antichissimi nella Mesopotamia e di qui trasmesso a regioni vicine e lontane[5], l'uso di rivestire gli edifici con lamine metalliche e più precisamente bronzee fu praticato dai Greci fino dai tempi « micenei ». Chi non ricorda le descrizioni omeriche della casa di Efesto « splendente come gli astri... bronzea » (... δόμον... ἀστερόεντα... χάλκεον)[6] e della felice casa di Alcinoo dove « ... i bronzei... muri correvano di qua e di là, dalla soglia ai penetrali » (χάλκεοι μὲν γὰρ τοῖχοι ἐληλέδατ' ἔνθα καὶ ἔνθα ἐς μυχὸν ἐξ οὐδοῦ) sormontati da un fregio di azzurro smalto[1] ? Venendo a tempi più recenti, si può ricordare, sulla scorta di un'interessante pagina di Pausania[2], il terzo tempio di Delfi costruito di bronzo (ἐκ χαλκοῦ) e i due θάλαμοι bronzei, l'uno di ordine dorico l'altro di ordine ionico, che Mirone, tiranno dei Sicionî verso la metà del VII secolo a.C., avrebbe dedicati nel santuario di Olimpia : evidentemente due edicole rivestite di bronzo, collocate in seguito nel posteriore tesoro dei Sicionî, dove Pausania le vide[3]. Pausania stesso ricorda poi un esempio mitico, il quale però presuppone, forse, un monumento esistito davvero : voglio dire il famoso θάλαμος di bronzo nel quale Danae figlia di Acrisio re di Argo sarebbe stata rinchiusa dal padre e nel quale, per opera di Zeus disceso su di lei in forma di pioggia d'oro, avrebbe concepito Perseo[4]. Poiché Danae fu, com'è noto, una dea, e precisamente una dea delle acque, non è improbabile ch'essa abbia avuto anticamente un tempietto bronzeo e che appunto questo tempietto, contenente il simulacro della dea, abbia dato origine alla leggenda del θάλαμος bronzeo in cui Danae figlia di Acrisio era tenuta prigioniera.

---

[1] Cf. A. Andrén, *op. cit.*, p. CXXVII, CLIX, CXCI ; M. E. Blake, *loc. cit.*

[2] V. Müller, *op. cit.*, p. 439.

[3] A. Andrén (*op. cit.*, p. LXXII sg.) ha voluto riconoscere in un passo di Vitruvio (*De archit.*, 3, 3, 5) un'allusione all'uso etrusco di rivestire con lamine di bronzo dorato gli elementi architettonici nella parte alta dei templi. Il passo suona così : *et ipsarum aedium species sunt varicae, barycephalae, humiles, latae, ornanturque signis fictilibus aut aereis inauratis earum fastigia tuscanico more*, ecc. Mentre gli altri studiosi pensano a « statue » fittili o di bronzo dorato che ornano la sommità dei templi (cioè statue incluse nei frontoni o fungenti da acroteri), lo Andrén intende il *signa* genericamente come « decorazione » e traduce « protective decoration of terra cotta or gilded bronze ». In realtà, questa traduzione mi sembra inesatta, perché difficilmente si può togliere al *signa* il suo significato di « statue ». Bisogna dunque, a mio giudizio, restare alla interpretazione tradizionale.

[4] Ciò riconosce lo stesso Andrén (*op. cit.*, p. CXXVI) ; il quale peraltro ammette che certi rivestimenti fittili di templi etruschi databili al VI secolo a.C. tradiscano la propria origine da modelli metallici.

[5] Cf. R. Demangel, *La frise ionique*, Paris, 1933, p. 65 sg., 84 ; A. Andrén, *op. cit.*, p. LXXVII ; P. Verzone, in *Studies presented to David M. Robinson*, I, Saint Louis, Miss., 1951, p. 272-294.

[6] Homerus, *Il.*, 18, 369-371.

Ma l'esempio più importante che Pausania cita è il tempio di Atena Chalkioikos, cioè « dalla casa di bronzo », sull'acropoli di Sparta. Anch'esso era un edificio rivestito di bronzo. Lo afferma Pausania e lo conferma l'epiteto stesso della dea. Questo epiteto, cui si allinearono più tardi le varianti Χαλκηδάνη e Χαλκίναος, ricorre per la prima volta in Tucidide[5]. È molto probabile, però, ch'esso sia più antico. Non si può dubitare, comunque, che la « casa » di Atena fosse di bronzo anche prima che Tucidide scrivesse l'opera sua. Pausania, che chiama la dea ora Χαλκίοικος ora Πολιοῦχος, ci dice, in un altro passo della sua *Periegesi*[6], che quel santuario spartano fu iniziato dal mitico re Tindaro, proseguito dai suoi figli e terminato infine da Gitiadas, il quale eseguì anche la statua bronzea della dea. Pausania aggiunge che nel santuario della Chalkioikos erano rappresentati in bronzo, evidentemente per opera dello stesso Gitiadas, alcune scene mitiche notissime, quali le fatiche di Eracle, il ratto delle Leucippidi, l'uccisione di Medusa, e via dicendo. Il nome di Gitiadas, famoso bronzista spartano ed anche poeta (lo stesso Pausania afferma ch'egli fu autore di carmi dorici e di un inno in onore della dea), ci riporta al VI secolo a.C., cioè ad un'età più antica di quella di Tucidide.

---

[1] ID., *Od.*, 7, 86 sg. Per la descrizione del palazzo di Alcinoo, cf. Sp. MARINATOS, in *Ἀρχ. Ἐφ.*, 1927-1928, p. 195 ; R. DEMANGEL, *op. cit.*, p. 105-108.

[2] PAUSANIAS, 10, 5, 11.

[3] Cf. R. DEMANGEL, *op. cit.*, p. 221. Il tesoro dei Sicionî non è più antico della metà circa del VI secolo. Bisogna dunque ritenere che i due θάλαμοι di Mirone siano stati, originariamente, in altro luogo del santuario.

[4] Il χαλκοῦς θάλαμος di Danae è ricordato in un altro passo di Pausania (2, 23, 7), e, più anticamente, da altri (cf. SOPHOCLES, *Ant.*, 944-946).

[5] THUCYDIDES, 1, 134.

[6] PAUSANIAS, 3, 17, 2 sg.

Gli scavi eseguiti sull'acropoli di Sparta dagli archeologi inglesi hanno rimesso in luce qualche cosa del veneratissimo santuario. Di particolare interesse sono i numerosi avanzi di lamine bronzee e i numerosissimi chiodi, ugualmente bronzei, che avevavo servito per fissare le lamine alle pareti del tempio[1]. Nessuna delle lastre rinvenute presenta una decorazione figurata, ma tutte sono completamente lisce. Forse le lastre artisticamente ornate di cui parla Pausania rivestivano l'interno dell'edificio, e le lastre lisce che sono state rinvenute appartenevano all'esterno. Il loro minor pregio potrebbe anche spiegare perché esse abbiano potuto, almeno in parte, salvarsi, mentre le più appetibili lastre figurate andarono tutte perdute[2]. Comunque sia, il rinvenimento di lastre e di chiodi bronzei costituisce una preziosa conferma per l'epiteto di Χαλκίοικος attribuito alla dea. Non è poi inutile rilevare che la « casa bronzea » di Atena non doveva essere molto grande. Era un piccolo οἴκημα (così lo chiama Tucidide), non più ampio di quanto bastasse per contenere la statua della dea[3].

Il tempietto di Atena Chalkioikos era senza dubbio, nella Grecia del VI secolo, il più cospicuo e celebrato esempio di edificio costruito con l'antica tecnica del rivestimento bronzeo[4]. Tornando ora a Roma, dobbiamo constatare che la medesima tecnica è attestata, in età non molto più recente, almeno da due esempi : dallo *Ianus* del Foro e dall'edicola dedicata alle Camene. Di quest'ultima edicola sappiamo ben poco, ma dello *Ianus* possiamo dire che, come il tempietto dell'Atena spartana, esso era un piccolo edificio rivestito completamente o quasi di bronzo e conteneva anch'esso una statua, bastando appena a racchiuderla entro le sue pareti.

L'analogia fra il monumento di Sparta e il monumento di Roma è abbastanza stretta da non sembrare dovuta al puro caso. Sorge allora spontanea una domanda : è forse possibile che l'ispirazione a costruire in quel modo lo *Ianus* sia venuta a Roma dalla Laconia ? La domanda poi si risolve in un'altra : è possibile ammettere che tra la fine del VI secolo e l'inizio del V siano esistite relazioni fra Sparta e Roma ?

---

[1] Cf. G. Dickins, in *Annual Brit. School Athens*, 13 (1906-1907), p. 139 ; 14 (1907-1908), p. 145 ; R. Demangel, *op. cit.*, p. 221, n. 2 ; P. Verzone, *op. cit.*, p. 276 sg.

[2] G. Dickins, *op. cit.*, 13 (1906-1907), p. 140.

[3] Id., *op. cit.*, p. 141.

[4] Ancora più antico del tempio della Chalkioikos (forse dell'inizio del VI secolo a.C.) è un frammento di rivestimento bronzeo rinvenuto nel santuario di Olimpia (R. Hampe, in *Arch. Anz.*, 53, 1938, coll. 359-369, fig. 3-5). Esso apparteneva, come sembra, a un capitello ligneo dell'antico tempio di Era. Cf. P. Verzone, *op. cit.*, p. 283.

A questa seconda domanda non è irragionevole — io penso — dare una risposta affermativa ; purché, ovviamente, non si trascuri il naturale e necessario tramite fra le due città, cioè la grande colonia spartana di Taranto nella Magna Grecia.

Da lungo tempo gli studiosi hanno messo in rilievo certi legami che sembrano unire, in tempi molto antichi, Sparta e Roma. Si è notato, ad esempio, che tanto a Sparta quanto a Roma la cittadinanza era divisa in tre tribù (a Sparta, le tre tribù doriche degli Illei, Dimani e Panfili ; a Roma, le tre tribù dei Tities, Ramnes e Luceres), che in ambedue le città vigeva la diarchia (a Sparta i due re, a Roma i due consoli) e che tanto a Sparta quanto a Roma esisteva un « consiglio di vecchi » (gerusia a Sparta, senato a Roma). In certe sue pagine intitolate appunto *Roma e Sparta*, Vittore Pisani si è studiato di convalidare questi riconosciuti legami di carattere costituzionale con argomenti di carattere linguistico, prendendo appunto in esame certe analogie che il dialetto spartano presenta con l'antica lingua latina[1]. Vi sono poi (tutti ormai ne convengono) chiari indizi di carattere religioso nel culto dei Dioscuri. I divini gemelli, che avevano la loro sede principale a Terapne presso Sparta e di qui passarono nella colonia di Taranto che poi li trasmise a Locri Epizefirî, godettero un culto fervoroso nell'antichissima Roma. Nel 495 a.C., quando i Romani combatterono la loro battaglia campale contro i Latini presso il lago Regillo, i Dioscuri sarebbero — secondo la tradizione — miracolosamente comparsi per incitare i Romani alla vittoria e, a vittoria ottenuta, ne avrebbero dato l'annuncio alla città, mostrandosi presso la fonte Giuturna e facendo ad essa abbeverare i loro candidi cavalli. La prodigiosa comparsa dei Dioscuri ai Romani combattenti ricorda, come più volte è stato rilevato, l'analoga loro apparizione ai Locresi, quando, nella seconda metà del VI secolo, questi ultimi combattevano sulle rive del fiume Sagra la battaglia decisiva contro i Crotoniati. L'analogia fra le due tradizioni può difficilmente essere fortuita. Comunque, sta di fatto che nel 495, durante la battaglia presso il lago Regillo, fu votato ai Dioscuri un tempio, che poi venne consacrato nel 484[2]. Nonostante l'analogia evidente fra il « miracolo » del fiume Sagra e il « miracolo » del lago Regillo, molti studiosi hanno per l'addietro sostenuto che il culto dei Dioscuri giunse a Roma dall'Etruria[1]. Ora però non è più possibile difendere questa tesi. Gli scavi eseguiti nel santuario arcaico di Lavinio hanno infatti riportato alla luce un'epigrafe dalla quale risulta che il culto dei Dioscuri giunse nel Lazio non già dall'Etruria ma direttamente dal mondo greco dell'Italia meridionale. È una lamina di bronzo recante un'epigrafe votiva, che, per la forma delle sue lettere e per i suoi caratteri dialettali, sembra databile tra la fine del VI e l'inizio del V secolo a.C.[2]. Il breve testo, inciso, secondo la moda arcaica, in senso retrogrado, è : *Castorei Podlouqueique qurois*. Come rilevò il Castagnoli nel pubblicare l'epigrafe, la forma *qurois* sembra essere la trascrizione del greco κούροις[3]. Egli poi credette di poterla ritenere ionica e ne dedusse perciò che il culto dei Dioscuri a Lavinio provenisse da una colonia di parlata ionica, per esempio da Cuma. Altri invece pensa che non sia impossibile giustificare κούροις come forma dorica, e non esclude quindi un contatto di Lavinio con Locri o con Taranto[4]. Comunque sia, pare indiscutibile che i gemelli Castore e Polluce del culto laviniate si ricolleghino più o meno direttamente ai Dioscuri di Taranto, i quali, a loro volta, ci riportano a Sparta[5].

---

[1] V. PISANI, *Saggi di linguistica storica*, Torino, 1959, p. 220-231.

[2] LIVIUS, 2, 20, 12 ; 42, 5. Cf. G. DE SANCTIS, *Storia dei Romani*, 4, 2, 1, Firenze, 1953, p. 262 sg. Presso la fonte Giuturna nel Foro romano gli scavi hanno riportato alla luce il noto altare con rilievi che rappresentano i Dioscuri, i loro divini genitori Iuppiter e Leda, e Diana (G. BONI, in *Not. Scavi*, 1901, p. 47-51), e importanti frammenti di un gruppo marmoreo, in cui, come sembra, i Dioscuri erano associati ad Apollo (G. BONI, *op. cit.*, p. 88-92 ; G. CARETTONI, in *Boll. d'Arte*, 34, 1949, p. 193-197). La figura di Apollo, della quale si occupa il Carettoni, sembra una rielaborazione romana della prima età imperiale di un originale greco databile fra il 500 e il 480 a.C.

Tutti questi indizi, di carattere costituzionale, linguistico e religioso, depongono certamente a favore della ipotesi che tra la seconda metà del VI secolo e l'inizio del V Roma abbia avuto relazioni con Taranto e quindi, indirettamente, con Sparta. Non è dunque, in sé, cosa irragionevole ammettere che qualche contatto ci sia stato anche nel campo dell'arte e che le analogie fra lo *Ianus* e il tempietto di Atena Chalkioikos non si riducano ad un puro caso.

È risaputo che l'arte fiorì a Sparta soprattutto fra la metà del VII e l'ultimo quarto del VI secolo a.C., esprimendosi in una ricca fioritura di prodotti di bronzo e di terracotta. Quanto al bronzo, basta — per il VI secolo — pronunciare il nome di Gitiadas, e, quanto alla terracotta, è quasi superfluo ricordare i bellissimi vasi che un tempo si chiamavano « cirenaici » e che oggi portano, più correttamente, il nome di « laconici »[1]. Anche i grandi acroteri fittili di cui il più insigne esemplare è quello che coronava l'antico tempio di Era nel santuario di Olimpia sembrano di fabbricazione spartana[2]. Negli ultimi decenni del VI secolo il vero impulso dell'arte viene meno, a Sparta, e comincia la decadenza. Continua però, sia pure sempre più debole, una certa attività artistica, che si estende anche nel V secolo, associando artisti spartani ad artisti venuti dal di fuori.

---

[1] Così pensava anche G. DE SANCTIS (*op. cit.*, p. 262).

[2] F. CASTAGNOLI, in *Studi e materiali di storia delle religioni*, 30 (1959), p. 109-117.

[3] Meno probabile mi sembra che si debba pensare a una forma di arcaico dativo latino (così G. PUGLIESE CARRATELLI, in *La Parola del Passato*, 82, 1962, p. 18).

[4] Cf. G. PUGLIESE CARRATELLI, *op. cit.*, p. 17 sg.

[5] Non hanno, viceversa, che fare coi Dioscuri quei *doliola* ricordati da Livio (5, 40, 7 sg.) nei quali si era creduto di riconoscere le anfore, tipico emblema dei divini gemelli (St. WEINSTOCK, in *Journ. Rom. Stud.*, 50, 1960, p. 112-114). Ciò dimostra, a mio parere giustamente, G. PUGLIESE CARRATELLI, *op. cit.*, p. 21. Per l'antica località di Roma detta *Tarentum* (o *Terentum*), cf. G. DE SANCTIS, *op. cit.*, p. 339-341. Oggi i nuovi indizi a favore di rapporti esistenti fra Taranto e il Lazio nell'età arcaica inducono a considerare con minore scetticismo una relazione fra il *Tarentum* e Taranto.

Come artisti stranieri vennero a Sparta, così è logico ammettere che artisti spartani siano emigrati dalla loro città, vuoi nel periodo in cui l'arte maggiormente vi fiorì vuoi anche nell'età in cui la decadenza era già cominciata. Nel caso che c'interessa, non sarebbe perciò assurda la ipotesi che artisti spartani emigrati a Taranto e di qui pervenuti a Roma abbiano portato nell'Urbe la caratteristica tecnica dei rivestimenti bronzei. Questa ipotesi, per sé ragionevole, potrebbe, anzi, trovare conferma in una circonstanza che non è stata finora, ch'io sappia, messa nel dovuto risalto.

In un passo molto noto della sua *Naturalis historia*, Plinio c'informa che il tempio di Cerere presso il Circo Massimo fu decorato da due apprezzatissimi plasticatori e pittori greci, Damofilo e Gorgaso, e riporta a questo proposito una notizia di Varrone : che, cioè, in età più antica i templi di Roma erano stati esclusivo prodotto dell'arte etrusca[3].

Il tempio di Cerere, cioè di Cerere-Demetra, cui erano associati Dioniso e Cora, fu votato (lo sappiamo da Dionigi d'Alicarnasso)[4] nel 496 e dedicato nel 493 a.C. Alcuni studiosi accettano senza difficoltà queste date, altri le mettono in dubbio. Così, Gaetano De Sanctis esprime nella sua *Storia dei Romani* l'opinione che un culto di Cerere-Demetra a Roma sia ammissibile soltanto dopo la battaglia di Cuma contro gli Etruschi (474 a.C.). Soltanto allora infatti il culto di Demetra, fervidamente praticato nella Sicilia, cioè nella patria del vincitore Ierone, avrebbe potuto mettere salde radici a Cuma e di qui essere trapiantato a Roma[5]. Ad ogni modo, è certo che la costruzione del tempio di Cerere cade nella prima metà del V secolo a.C. D'altra parte, tutto ci porta a credere che Damofilo e Gorgaso prestassero l'opera loro per ornare appunto quel tempio, e non un suo posteriore rifacimento.

Ma donde vennero a Roma quei due artisti ?

Fin dal 1853, Heinrich Brunn espresse la ipotesi che Damofilo fosse da identificarsi con l'omonimo pittore di Imera che fu maestro di

---

[1] Per una sintesi sullo sviluppo dell'arte spartana, cf. F. KIECHLE, *Lakonien und Sparta* (= *Vestigia*, 5), München, 1963, p. 247-249.

[2] Cf. K. A. RHOMAIOS, in *'Αρχ. 'Εφ.*, 1933, p. 1-25 ; M. GUARDUCCI, in *Rend. Pont. Acc.*, 12 (1936), p. 129-131.

[3] PLINIUS, *op. cit.*, 35, 154.

[4] DIONYSIUS HAL., 6, 17, 2 ; 94, 3.

[5] G. DE SANCTIS, *op. cit.*, p. 195 sg.

Zeusi[1]. Tale ipotesi è stata per lungo tempo l'opinione dominante fra gli studiosi. Ora però essa viene accettata con maggiore prudenza. In effetti, le basi su cui essa si fonda non sono eccessivamente solide. Al contrario, accettandola, ci si trova subito davanti ad una difficoltà : quella di dover abbassare l'attività di Damofilo e di Gorgaso in Roma nella seconda metà del v secolo, ammettendo perciò ch'essi abbiano decorato il tempio di Cerere alcuni decenni dopo la sua consacrazione.

Il nome Δαμόφιλος è molto comune fra i Greci. Esso ci dice però che l'artista apparteneva ad una città di lingua dorica. Diverso è il caso di Γόργασος. Esso è rarissimo. Tre soli esempi io ne conosco. Il primo è un antico eroe risanatore venerato insieme con un compagno di nome Nicomaco a Fere di Messenia. Pausania, che ricorda quel primitivo santuario, afferma che i due eroi erano considerati figli di Macaone, figlio a sua volta di Asclepio[2], e ci rivela perciò ch'essi appartenevano alla schiera abbastanza numerosa degli antichi divini « risanatori », presto o tardi oscurati dalla fama del dio di Epidauro.

Il secondo Γόργασος a me noto è un cittadino di Magnesia sul Meandro vissuto nel III secolo a.C. Suo figlio, Ἀριστέας Γοργάσου, fu prescelto nel 207 a.C. per annunciare alle varie località del mondo greco l'istituzione delle feste in onore di Artemide Leucofriene[3].

Il terzo Γόργασος è un cittadino di Epidauro vissuto nel II secolo a.C. Egli compare infatti quale padre di un caduto in guerra, che sacrificò la propria vita nel 146 a.C., durante l'ultima difesa della libertà greca contro i Romani[4].

Di questi tre Gorgasi il più notevole è senza dubbio il primo, l'eroe medico di Fere. Non sarebbe anzi irragionevole ammettere che il suo nome, circonfuso dall'aureola della leggenda, fosse stato, in ultima analisi, origine del nome degli altri due. Tale ipotesi sembra poi particolarmente valida per il Gorgaso di Epidauro. Torna infatti molto bene che un abitante di Epidauro, cioè di una località sacra ad Asclepio, porti il nome di un eroe medico, che, per di più, era considerato nipote di Asclepio stesso.

Bisogna dunque fissare lo sguardo sul Gorgaso di Fere, e questo ci riconduce praticamente alla Laconia. In realtà, Fere (o, per chiamarla col suo nome greco, Φαραί) appartenne a Sparta dall'inizio dell'VIII secolo fino a tutto il lungo periodo durante il quale la Messenia fu annessa e soggetta alla Laconia[1]. Ed è molto probabile che proprio dalla Laconia venisse importato il culto di Gorgaso, così come laconico fu certamente il culto di Apollo Carneo, che, parimente, sappiamo aver fiorito a Fere[2]. Sembra confermarlo, del resto, la frequenza con cui la radice onomastica Γοργ- compare in Laconia dall'età arcaica in poi[3].

---

[1] H. Brunn, *Geschichte der griechischen Künstler*, Stuttgart, 1889, I, p. 530. La prima edizione del primo volume uscì a Brunnswick nel 1853.

[2] Pausanias, 4, 30, 3 (cf. 4, 3, 10).

[3] Egli è ricordato rispettivamente nei decreti degli Acarnani, degli Epiroti e dei Delfî (O. Kern, *Die Inschriften von Magnesia am Maeander*, Berlin, 1900, n. 31, 9, n. 32, 3 sg. ; *SEG*, XII, 217, B 17 sg.).

[4] *IG*, IV^2, I, 28, I^4 : Πολυκλῆς Γοργάσου compare come primo fra i caduti della tribù dei Dimani. Uno schiavo manomesso di nome Γόργαθος nicorre in un'epigrafe ateniese della seconda metà del IV secolo a.C. (*SEG*, XVIII, 36 A 399). Resta però il dubbio se non si debba emendare Γόργαθος in Γόργυθος (cf. D. M. Lewis, in *Hesperia*, 28, 1959, p. 228).

Sarebbe molto allettante pensare che anche l'artista Gorgaso sia oriundo dalla Laconia. Con un compagno di lavoro, Damofilo, anch'esso di lingua dorica e probabilmente conterraneo, Gorgaso sarebbe venuto a Roma — attraverso Taranto — circa l'inizio del V secolo. I due artisti, abili coroplasti e pittori ed esperti altresì di poesia (perché non ricordare che anche Gitiadas spartano era poeta ?) avrebbero decorato in Roma il nuovo tempio di Cerere, portando nell'Urbe un riflesso di quell'arte che aveva allietato la Laconia nel VII e nel VI secolo.

Ma, ove si ammetta che Gorgaso (e Damofilo) siano venuti da Sparta, sarebbe facile, anzi quasi necessario, pensare che anche altri artisti abbiano compiuto il medesimo viaggio : fra gli altri, qualche esperto dell'arte del metallo e continuatore della tradizione di Gitiadas, che abbia introdotto fra i Romani la moda dei piccoli edifici rivestiti di lamine bronzee.

Scrivendo queste pagine, ho voluto, più che altro, aprire un problema. Gli scavi e gli studi futuri diranno se l'accostamento da me tentato fra lo *Ianus* del Foro e il tempietto di Atena Chalkioikos serva, o no, a confermare l'esistenza di antichi legami fra Sparta e Roma.

Desidero intanto di esprimere un augurio all'insigne studioso cui queste pagine sono dedicate. Che lo *Ianus* resti sempre chiuso per lui e che davanti alla porta sbarrata scenda sempre, come nelle monete qui riprodotte, un serto felice.

---

[1] Cf. W. Brandenstein, in *RE*, s.v. *Pharai*, col. 1803.

[2] Pausanias, 4, 31, 1.

[3] Cf. P. Poralla, *Prosopographie der Lakedaimonier*, Breslau 1913, p. 38. Da notare un Γοργίας, bronzista lacone della seconda metà del V secolo (Plinius, *op. cit.*, 34, 49). Un interessante arricchimento della serie dei nomi laconici composti dalla radice Γοργ- è il Γέργος spartano, prosseno degli Elei nella prima metà del VI secolo a.C. (cf. E. Kunze-H. Schleif, *Olympiabericht*, 4, 1944, p. 164-166, fig. 110, tav. 67 ; *SEG*, XI, 1180 *a* ; L. H. Jeffery, *The Local Scripts of Archaic Greece*, Oxford, 1961, p. 190, 199, n. 15, tav. 36).

L'ISOLA TIBERINA E LA SUA TRADIZIONE OSPITALIERA(*)

In quel tratto del Tevere che scorre fra le alture del Campidoglio e del Gianicolo, emerge dal fiume l'Isola Tiberina: un lembo della vecchia Roma, che il corso dei secoli è andato via via più o meno rapidamente trasformando ma nel quale ancora restano, vive e affascinanti, molte memorie del passato.

Una leggenda riportata da Livio vuole che l'Isola si sia formata dopo l'abbattimento dell'antica monarchia. Caduto Tarquinio il Superbo, i Romani avrebbero tagliato le mèssi già mature nei campi dell'odiato tiranno e, non volendo servirsene, le avrebbero buttate nel fiume. Il Tevere avrebbe accresciuto coi suoi detriti quel cumulo di spighe, e così l'Isola sarebbe nata (1). Questa è, naturalmente, una favola. In realtà, l'Isola Tiberina esisteva fino dagli inizi di Roma e doveva anzi essere molto utile ai Romani. Quella lingua di terra, lunga circa 270 metri e larga circa 70, interrompeva infatti opportunamente la corrente del fiume, permettendo agli uomini e alle bestie di passare con minor incomodo dalla riva destra (etrusca) alla riva sinistra (latina), sì che proprio in quel punto della riva sinistra si stabilì il Foro Boario, destinato al commercio del bestiame e ben presto divenuto elemento di grande importanza nello sviluppo economico della città. Al frequente passaggio del bestiame attraverso l'Isola si deve poi, a quanto sembra, se proprio qui gli edili Gn. Domizio Enobarbo e C. Scribonio Curione costruirono più tardi (fra il 196 e il 194 av. Cr.) un tempio di Fauno, l'antico dio delle campagne, utilizzando – si noti – le multe inflitte ai proprietari di greggi (2).

Rimasta fuori del pomerio fino all'età di Augusto, soltanto in questa epoca l'Isola vi fu compresa e venne assegnata alla quattordicesima regione. I ponti che la univano alla terraferma furono per lunghi secoli di legno. Soltanto nel I secolo av. Cr. il legno fu sostituito dalla pietra. Nacquero così il Ponte Fabricio, ancora oggi intatto con le sue epigrafi del 62 e del 21 av. Cr. (3), e il Ponte Cestio, restaurato più volte e poi sostituito da un ponte moderno (4).

(*) Conferenza tenuta nella seduta del 13 marzo 1971.

(1) LIVIUS, 2, 5.

(2) ID., 33, 42, 10; 34, 53, 4.

(3) *CIL*, I² 751 (= H. DESSAU, *Inscr. Lat. sel.*, n. 5892). Cfr. CASSIUS DIO, 37, 45, 3.

(4) Per un restauro di Antonino Pio nel 152, cfr. i Fasti Ostiensi, in *Inscr. Italiae*, XIII 1, n. 5, 152; per un altro di Valentiniano, Valente e Teodosio nel 370, *CIL*, VI 1175-1176, cfr. 31250-31251 (= H. DESSAU, *op. cit.*, nn. 771-772).

L'Isola avrebbe avuto mediocre importanza nella storia di Roma se non fosse intervenuto a renderla famosa un dio della Grecia: Asclepio.

Era l'anno 293 av. Cr. I Romani si trovavano impegnati nella terza guerra sannitica, quando il flagello di una terribile epidemia si abbatté sulla Città. Consultati i libri sibillini, questi suggerirono di ricorrere per aiuto al santuario di Asclepio in Epidauro.

Asclepio era un antico dio oracolare della Tessaglia che a poco a poco, come altri numi possessori di oracoli, aveva acquistato fama di medico. Verso la fine del VI secolo av. Cr., in una occasione della quale ci sfuggono le vicende, egli si era impiantato ad Epidauro nell'Argolide, in un precedente santuario di Apollo Maleatas. E qui, usurpando man mano quasi tutte le prerogative del suo predecessore, era cresciuto in prestigio, imponendosi rapidamente alla considerazione non soltanto dei locali abitanti ma anche ad altre città della Grecia. Mentre fra le critiche e le negazioni dei sofisti tramontavano gli dèi della *polis*, troppo distanti dall'anima popolare nella loro fredda, olimpica luce, Asclepio invece, e con lui Dioniso, resistevano, anzi prendevano forza nuova. Il segreto di questa vittoria consisteva ovviamente nella loro prerogativa di offrire conforto all'umanità dolorante. Asclepio prometteva e qualche volta sembrava davvero concedere, oltre a preziosi consigli, la guarigione dalle malattie del corpo; Dioniso, il dio della felice ebbrezza, guariva invece le pene dell'animo e al dubbio angoscioso degli uomini intorno all'al di là rispondeva con la promessa consolante di un'eterna vita di gioia. Per quanto poi riguarda l'Asclepio di Epidauro, è probabile che fra le cause della crescente simpatia per lui vi fosse proprio la conclamata fama dei suoi « miracoli ». Dopo tante negazioni e tanto scetticismo sul mondo degli dèi, il trovare un dio che dai recessi di una sede misteriosa consigliava, medicava, guariva, oltre i limiti delle leggi naturali, doveva essere per gli uomini disillusi un grande conforto. Fatto si è che nel IV secolo il santuario di Asclepio in Epidauro era divenuto un centro panellenico al quale da vicino e da lontano affluivano i fedeli, un centro che già era tanto rinomato ed autorevole da impiantare sue filiali in luoghi anche molto lontani come l'isola di Coo, la Cirenaica, l'isola di Creta.

Nel 293 av. Cr. l'Asclepio di Epidauro era senza dubbio il dio medico più famoso del mondo greco, e appunto ad esso pensarono i Romani. Oltre la fama del dio, che molto probabilmente era già diffusa nell'Italia meridionale, c'era anche – per i Romani – un'altra buona ragione per pensare al santuario di Epidauro. La città di Epidauro infatti apparteneva in quel tempo alla lega ellenica fondata da Demetrio Poliorcete. Anzi proprio nel santuario di Asclepio ad Epidauro erano state esposte le tavole di fondazione della lega stessa (5). Roma, d'altra parte, era in ottima relazione col Poliorcete, il quale, fra l'altro, le aveva usato la cortesia di rimandarle sani e salvi i pirati di Anzio caduti nelle sue mani (6).

---

(5) *IG*, IV, 1^2, 68. Cfr. U. WILCKEN, in *Sitzungsber. Akad. Berl.*, 1927, pp. 277-301. La lega era stata fondata nel 302 av. Cr.

Era dunque doppiamente opportuno che i Romani si rivolgessero ad Epidauro (7). Ma la decisione di far venire un dio appositamente e ufficialmente dalla Grecia era nuova e molto grave. D'altra parte, la gravità della decisione era giustificata dalla gravità della situazione in cui Roma, causa la pestilenza, era venuta a trovarsi.

In fatto di medicina, i Romani erano stati fino allora non troppo efficacemente protetti. Essi avevano la dea Salus, la quale però troppo spesso si prestava ad essere confusa con la dea astratta che presiedeva alla salvezza del popolo romano (*Salus populi Romani*). Avevano anche, forse, il dio Tiberino, personificazione del Tevere, che, come tutte le divinità fluviali, veniva ritenuto un dio salutare (8). Spesso poi, seguendo l'uso dei Greci, si erano rivolti ad Apollo nella sua qualità di risanatore (Apollo Medicus), al quale anzi avevano già nel V secolo av. Cr. dedicato un tempio in Campo Marzio (9). Ma ora volevano un dio che fosse esclusivamente dedito alla medicina.

Livio ed altre fonti c'informano intorno alle vicende dell'ambasceria inviata dai Romani ad Epidauro (10). Essa ebbe luogo fra il 292 e 291 av. Cr. e si compose di dieci uomini guidati da Quinto Ogulnio. Giunti ad Epidauro, i legati romani ottennero dai dirigenti del santuario un serpente, simbolo e personificazione di Asclepio, e col serpente a bordo presero la via del ritorno. Ovidio, nelle sue *Metamorfosi*, descrive con poetica efficacia il viaggio della nave dalle sponde dell'Argolide alle rive del Lazio. Giunta alla foce del Tevere, essa risalì il fiume e giunse finalmente al porto militare (*Navalia*), che si trovava quasi di fronte all'Isola Tiberina. Qui avvenne un prodigio. Il serpente strisciò fuori della nave, si buttò in acqua e risalì sull'Isola; poi, miracolosamente, disparve. Si credette allora ch'egli avesse ripreso la sua natura divina (*specie caeleste resumpta*, come si esprime Ovidio) (11), ma insieme disparve anche l'epidemia. Era chiaro dunque che proprio nell'Isola Tiberina Asclepio voleva avere la sua sede.

---

(6) STRABO, 5, 232.

(7) Interessanti osservazioni fa in proposito G. DE SANCTIS, *Storia dei Romani*, IV 2, 1, Firenze 1953, p. 267.

(8) Cfr. J. LE GALL, *Recherches sur le culte du Tibre*, Paris 1953, pp. 67-82, 102 sg., 110 e nota 2. Il Le Gall però sembra un po' esagerare l'importanza di Tiberino come divinità risanatrice, attribuendo a lui, per esempio, gran parte degli *ex voto* che invece – a mio giudizio – spettano all'Esculapio dell'Isola Tiberina (v. sotto, pp. 278 sg.). Più rettamente G. DE SANCTIS, *op. cit.*, p. 234, afferma che il culto di Tiberino rimase « sempre limitato ed evanescente ».

(9) LIVIUS, 4, 25, 3; 29, 7. Il voto del tempio sarebbe stato fatto nel 433, la dedica nel 431 av. Cr.

(10) LIVIUS, 10, 47, 7; *Per.* XI; OVIDIUS, *Metam.*, *15*, 622-745; STRABO, 12, 567; VALERIUS MAXIMUS, 1, 8, 2; PLUTARCHUS, *Quaest. Rom.*, 94, ecc. Cfr. M. BESNIER, *L'Ile Tibérine dans l'antiquité*, Paris 1902 (= Bibl. des Ecoles Franç. d'Athènes et de Rome 87), pp. 154-170; E. J. e L. EDELSTEIN, *Asclepius*, Baltimore 1945, I, test. 845-861; G. DE SANCTIS, *op. cit.*, p. 266 e nota 610.

(11) OVIDIUS, *Metam.*, 15, 743.

Il racconto del prodigio è, naturalmente, leggenda. È però del tutto credibile che gli ambasciatori abbiano portato con sé da Epidauro un serpente. Si sa infatti che, inviando uno dei serpenti allevati nel santuario, i sacerdoti di Epidauro volevano significare il proprio gradimento alla fondazione di ogni nuova filiale (12). Quanto poi alla scelta dell'Isola Tiberina come sede del culto, essa è spiegabile per vari motivi. In primo luogo, l'Isola si trovava, a quei tempi, fuori del pomerio, e si prestava quindi ad accogliere un dio straniero. In secondo luogo, era appartata e tranquilla, come si conveniva ad una località destinata alla cura degli infermi, e possedeva altresì – elemento indispensabile in tutti i santuari e specialmente in quelli di Asclepio – una polla d'acqua (13). In terzo luogo, è probabile che già esistesse nell'Isola il culto di Tiberino, dio salutare (14). Se così fosse, l'insediamento in essa di Asclepio si spiegherebbe ancora meglio.

Asclepio dunque si stabilì nell'Isola Tiberina, e vi assunse il nome latino di Aisculapius (Aesculapius); nome probabilmente già noto in Italia e a Roma, ed ispirato dall'antica forma greca Αἰσκλαπιός, poi sostituita da Ἀσκλαπιός (ionico Ἀσκληπιός) (15). E con lena ci si dette a costruire il tempio del dio; che fu poi dedicato forse nel 289, il primo di gennaio (16). A Epidauro Asclepio aveva un tempio abbastanza grande e molto bello, nel cui interno dominava una preziosa statua del dio costruita con oro ed avorio dallo scultore Thrasymedes di Paro (17). A Roma egli ebbe un edificio assai più piccolo e certamente meno bello. Esso era orientato verso Nord e fu più volte restaurato nel corso dei secoli. I suoi avanzi (colonne di granito grigio e rosso, sostenute da basi di marmo bianco, ecc.) si trovano oggi rimessi in opera nella chiesa di San Bartolomeo, costruita sul posto dell'antico edificio. Quanto poi alla statua del culto, essa non aveva certamente il valore della statua di Epidauro ed era probabilmente di tipo diverso. Ovidio, nelle *Metamorfosi*, descrive il dio di Epidauro come una figura benigna che tiene nella mano sinistra un rozzo bastone, mentre con la destra si accarezza la lunga barba (18). Come alcuni studiosi ritengono, il poeta descrive, forse, la statua del dio nell'Isola Tiberina. Il tipo è abbastanza insolito, e sarebbe interessante rintracciarlo sull'iconografia di Asclepio. Più tardi la statua del culto dovette essere sostituita. Non è infatti improbabile che sia da considerarsi statua del culto quel grande Esculapio di marmo greco databile al II secolo d. Cr. che fu trovato nell'Isola durante il Rinascimento e ora si conserva nel Museo di Napoli: (Tav. I): un Esculapio ampiamente ammantato che s'appoggia al bastone su cui striscia un serpente, mentre alla sua sinistra si vede l'*omphalos* di Apollo delfico (19). Se l'identificazione è giusta, sarebbe questa la statua del tempio restaurato dagli Antonini.

---

(12) Così avvenne, come sembra, anche nella filiale cretese di Lebena (*Inscr. Creticae*, I XVII 10*A*).

(13) Il luogo dell'antica polla corrisponde, molto probabilmente, a quello del pozzo medievale che ancor oggi si vede all'interno della chiesa di San Bartolomeo (v. sotto, pp. 280 sg.).

(14) Cfr. J. LE GALL, *op. cit.*, pp. 104 sg. V. anche sopra, p. 269.

(15) Per il nome del dio, cfr. K. LATTE, *Römische Religionsgeschichte*, München 1960, p. 225.

(16) Cfr. M. BESNIER, *op. cit.*, pp. 184 sg. La data del primo gennaio si ricava da quella della festa in onore del dio, che ci viene indicata dai Fasti (A. DEGRASSI, *Inscr. Italiae*, XIII 2, p. 388).

(17) PAUSANIAS, 2, 27, 2.

(18) OVIDIUS, *Metam.*, 15, 653-656: *cum deus in somnis opifer consistere visus / ante tuum, Romane, torum, sed qualis in aede / esse solet; baculumque tenens agreste sinistra / caesariem longae dextra deducere barbae*, ecc.

Se il tempio era abbastanza piccolo, v'erano però larghi ambienti destinati agli ospiti. Livio e Plutarco ci parlano di « portici » (20), e proprio in questi dovevano intrattenersi i fedeli, alcuni dei quali, come si vedrà, passavano nel santuario la notte, in attesa dei consigli ed eventualmente dell'opera di Esculapio. Ci saranno stati poi ambienti riservati ai ministri del santuario, che erano sacerdoti-medici, e ai loro collaboratori; non che tutte le attrezzature richieste dalle molteplici esigenze di un culto che s'imperniava intorno alla cura degli ammalati.

Né si può dimenticare che accanto al culto di Esculapio altri culti esistevano già o in seguito s'impiantarono nell'Isola. Prescindendo da Igiea, la compagna del dio che i Romani assimilarono poi alla loro Salus, e da Telesforo, il piccolo nume incappucciato di origine anatolica che s'aggiunse più tardi alla coppia divina (21), altri dèi ebbero nell'Isola la loro dimora e, se non tutti un tempio, per lo meno un sacello. Ancora prima dell'arrivo di Asclepio da Epidauro, vi esisteva forse, come ho detto, il dio Tiberino, festeggiato insieme a Gaia l'8 dicembre (22). V'era poi (l'ho già rilevato) Fauno, che possedeva un regolare tempio costruito fra il 196 e il 194, e la cui festa cadeva il 13 di febbraio (23). Si aggiungeva inoltre Vediove, il Giove infernale, che aveva un tempio dedicato nel 194 e veniva festeggiato nel medesimo giorno di Esculapio, cioè il primo di gennaio (24). Un altro Giove, il custode dei giuramenti (Iurarius), si aggiunse ancora in età repubblicana (25). Da ultimo si può ricordare un culto di Bellona Insulensis che un'epigrafe del I secolo d. Cr. ci ha recentemente rivelato (26).

---

(19) Cfr. M. BESNIER, *op. cit.*, pp. 193-195, fig. 23.

(20) LIVIUS, 2, 5, 4; PLUTARCHUS, *Popl.*, 8.

(21) Cfr. A. BRUHL, in *Mél. d'archéol. et d'hist.*, 68 (1956), p. 131-134. Per l'origine e la diffusione del culto di Telesforo, cfr. W. DEONNA, in *Latomus*, 14 (1955), pp. 43-74 (= ID., in *Coll. Latomus*, 21, Bruxelles 1955, pp. 37-68). Un culto di Coronide, considerata ad Epidauro madre di Asclepio, si sarebbe celebrato nell'Isola accanto a quello di Esculapio. A questa conclusione giunse Attilio Degrassi, supplendo nel testo dei Fasti di Anzio (databili fra l'84 e il 55 av. Cr.) *Aescula(pio) Co[r]o(nidi)* (A. DEGRASSI, in *Hommages à Léon Herrmann*, Bruxelles 1960 [= *Coll. Latomus*], 44), pp. 253-256 = ID., *Scritti vari di antichità*, I, Roma 1962, pp. 693-696. Cfr. ID., in *Inscr. Italiae*, XIII 2, pp. 2, 388). Il supplemento del Degrassi fu accettato da R. SCHILLING, in *Hommages à Léon Herrmann* cit., pp. 694-697.

(22) Cfr. A. DEGRASSI, in *Inscr. Italiae*, XIII 2, p. 534.

(23) V. sopra, p. 267. Per la data, cfr. A. DEGRASSI, *op. cit.*, p. 409.

(24) LIVIUS, 34, 53, 7. Cfr. A. DEGRASSI, *op. cit.*, p. 388. Per il culto di Vediove nell'Isola, v. anche G. DE SANCTIS, *op. cit.*, p. 224 e nota 415.

Per terminare questa rapida descrizione dell'Isola Tiberina nell'antichità, bisognerà anche ricordare che a un certo momento all'Isola stessa venne artificiosamente conferito l'aspetto di una nave. Ciò accadde, a quanto sembra, nel I secolo av. Cr., cioè in quell'epoca in cui l'Isola fu riunita alle due sponde del fiume da due ponti di pietra, il ponte Fabricio e il ponte Cestio (27). La trasformazione dell'Isola in una nave venne – così pare – ispirata sia dalla forma dell'Isola stessa, simile ad uno scafo emergente dal fiume, sia anche dalla pittoresca narrazione concernente l'arrivo di Asclepio (cioè del serpente a lui sacro) sulla nave che aveva fatto vela dalle rive dell'Egeo alle sponde del Tevere (28). Non tutta l'Isola, ma soltanto le sue due estremità, a monte e a valle, assunsero aspetto di nave. Oggi l'antico lavoro è visibile soltanto a valle, cioè verso mare, e corrisponde alla prua del vascello (29). Il robusto muro di tufo che i Romani avevano costruito per difendere l'Isola dall'impeto delle acque venne – sulla punta – rivestito da blocchi di travertino accuratamente lavorati che imitavano la rotondità di uno scafo. Ma le pietre furono ravvivate da immagini. Ancora oggi infatti è visibile una massiccia testa di bue, imitante quelle protomi taurine alle quali nelle vere navi si annodavano le gòmene, e – soprattutto notevole – v'è anche un rilievo che rappresenta quasi l'emblema (παράσημα) applicato alla nave quale segno di protezione e di buon auspicio. In questo caso, la figura è un busto con testa dalle chiome abbondanti, davanti a cui un serpente si avvolge intorno ad un bastone. Benché una molesta scheggiatura del blocco ci abbia sottratto la faccia della figura, non è difficile comprendere che si tratta di Esculapio accompagnato dal familiare simbolo del serpente. E poiché ogni vera nave aveva il suo albero maestro, si volle che anche la nave tiberina lo avesse. A ciò si provvide piantando un piccolo obelisco nel centro dell'Isola. L'aggiunta dell'obelisco è naturalmente posteriore all'età repubblicana. Essa presuppone infatti la conquista dell'Egitto da parte dei Romani e s'inquadra perciò nell'epoca di Augusto e dei suoi immediati successori, quando la passione per le imponenti e misteriose antichità della valle del Nilo fece sì che a Roma si trasportasse dall'Egitto buon numero di obelischi e di altri tipici monumenti, che in Roma stessa si erigessero piramidi sepolcrali (la piramide di Caio Cestio e la cosiddetta *Meta Romuli*) e anche in altri modi si cercasse d'imitare le consuetudini e le fogge del suggestivo paese africano. L'obelisco, che doveva rappresentare l'albero della nave, fu piantato nel centro dell'Isola, e lì rimase fino al XVI secolo, davanti alla facciata di quella chiesa cristiana che, come già ho detto, s'impiantò sulle rovine dell'antico santuario di Esculapio e che, a un certo momento, prese il nome dell'apostolo san Bartolomeo. Oggi, al posto dello obelisco, è il caratteristico tabernacolo marmoreo eretto da Pio IX in onore di San Giovanni di Dio, mentre l'obelisco, abbattuto e mutilato, si è smembrato in tre pezzi, dei quali due sono al Museo di Napoli, uno è all'Antiquarium di Monaco (30).

---

(25) Ciò risulta da un'epigrafe a musaico trovata sotto la chiesa di San Giovanni Calabita (*CIL*, I^{2} 990 = H. DESSAU, *op. cit.*, n. 3038). Un altro ricordo di Iuppiter Iurarius ricorre in un'epigrafe di Brescia (H. DESSAU, *op. cit.*, n. 3037). Iuppiter Iurarius corrisponde ovviamente al greco Ζεὺς Ὅρκιος. Per il musaico dell'Isola e per le vicende del suo rinvenimento, cfr. M. BESNIER, *op. cit.*, pp. 255–268; per un gruppo di *ex voto* pertinenti al dio, cfr. J. LE GALL, in *Rev. Arch.* 1956, pp. 39–44. Molto affine se non identico a Juppiter Jurarius era Semo Sancus (il nome completo è Semo Sancus Dius Fidius), di cui fu trovata una dedica nell'Isola (*CIL*, VI 567 = H. DESSAU, *op. cit.*, n. 3474). L'esistenza di questa dedica ebbe una parte nella famosa tradizione di Simon Mago, rivale di san Pietro (IUSTINUS, *Apol.*, I, 26; cfr. M. BESNIER, *op. cit.*, pp. 274–279).

(26) S. PANCIERA in *Rendic. Pont. Acc.*, *43* (1970–1971), pp. 121–125, n. IV. La Bellona di cui qui si tratta è la Bellona anatolica, specialmente venerata in Cappadocia, che fu importata a Roma durante la guerra mitridatica col favore di Silla (PLUTARCHUS, *Syll.*, 9).

(27) V. sopra, p. 267.

(28) V. sopra, pp. 269 sg.

(29) Cfr. H. JORDAN, in *Annali dell'Instituto di corr. arch.*, 1867, pp. 389–401, tav. K; M. BESNIER, *op. cit.*, pp. 33–44; F. KRAUSS, in *Röm. Mitteil.*, 59 (1944), pp. 159–172, Beil. 1–6.

Ma torniamo ad Esculapio.

L'importazione del culto di Asclepio a Roma fu avvenimento importante non solo dal punto di vista religioso e storico, ma anche dal punto di vista sociale e culturale. Poiché Asclepio rappresentava, in sostanza, la medicina greca, ricorrere a lui ed accoglierlo nella propria città significava per i Romani stringere legami diretti e destinati a diventare sempre più forti con quell'arte in cui i Greci erano divenuti maestri.

All'inizio del III secolo av. Cr. i Romani disponevano di una medicina piuttosto rudimentale. La terapia si basava soprattutto sull'uso delle erbe salutari e in particolare del cavolo (*brassica*), che godeva fama di vera e propria panacèa (31). Nella Grecia invece le cose erano molto diverse. I medici gravitavano abitualmente intorno ai santuari di Asclepio e di altre divinità risanatrici e ne erano per lo più sacerdoti. In quanto ministri del culto o comunque addetti a luoghi sacri, essi davano ovviamente la debita parte all'elemento religioso dell'intervento divino, ma intervenivano anche essi stessi con le loro cognizioni di medicina interna, di chirurgia, di ortopedia e con la loro estesa conoscenza delle erbe medicamentose che il felice suolo della Grecia offriva in abbondanza. In un santuario di Asclepio – quello dell'isola di Coo – era poi accaduto che un uomo di sovrana intelligenza, Ippocrate, sollevasse improvvisamente la medicina dal livello del miracolismo e dell'empiria alla dignità di vera scienza. Ciò avvenne tra la fine del V e la metà del IV secolo av. Cr. In Grecia esisteva già, dunque, la medicina scientifica, che poi si diffuse sempre più largamente nel mondo classico.

---

(30) Cfr. M. BESNIER, *op. cit.*, pp. 42-44.

(31) Cfr. CATO, *De re rustica*, 156; PLINIUS, *Nat. Hist.*, 20, 78-96.

Quando i legati romani si recarono ad Epidauro per prelevarne il prezioso rettile, vigeva tuttora in quel santuario l'uso della terapia per così dire miracolistica, ma il livello delle conoscenze mediche era in generale assai più alto che non a Roma. Dapprima i Romani si contentarono di quello che Epidauro poteva dare, poi si diffuse anche a Roma la medicina di stampo ippocrateo. Plinio ci tramanda che il primo medico greco stabilitosi a Roma fu Archagathos figlio di Lysanias oriundo dal Peloponneso (32). Ciò avvenne nel 217 av. Cr.; dopo di che i medici greci affluirono nell'Urbe sempre più numerosi, fino a rendersi indispensabili. Nella prima metà del I secolo av. Cr. s'impiantò anzi a Roma una vera e propria scuola di medicina, sotto la direzione di Asklepiades di Bitinia, medico assai colto, intelligente e lungimirante, il quale conosceva bene le opere di Ippocrate e alcune di esse fece anzi oggetto di approfonditi commenti (33).

Ma, prima d'imporsi ai Romani, la medicina greca dovette superare i numerosi ostacoli che via via le furono frapposti, e soprattutto l'ostilità dei conservatori. I veri « Romani di Roma », attaccati alla tradizione, vedevano di malocchio le novità che affluivano dall'Oriente, e in particolare la genìa dei medici greci. Fra gli altri, il severo Catone, vissuto fra il 234 (o il 239) e il 149 av. Cr., evidentemente fiero della prerogativa dei Romani di aver potuto vivere e prosperare per ben seicento anni senza medici, faceva notare al proprio figlio che i medici greci avevano giurato fra loro di uccidere con la medicina tutti i « barbari », e perciò anche i Romani, ma che per attirarsi la fiducia dei pazienti e per poterli facilmente rovinare, li uccidevano facendosi pagare per i loro servizi (*Iurarunt inter se barbaros necare omnes medicina, sed hoc ipsum mercede faciunt, ut fides is sit et facile disperdant*); e concludeva categoricamente: *interdixi tibi de medicis* (34).

Se tali erano i sentimenti di certe classi romane verso i discepoli di Ippocrate, è facile immaginare che cosa quei medesimi Romani avranno sentito verso il nuovo dio che si era stanziato nell'Isola Tiberina; un dio che era greco e che, per di più, prestava il fianco a qualche non illegittimo sospetto di ciarlataneria.

Dal popolo però Asclepio fu accolto volentieri. Egli apparteneva infatti a quella categoria di figure divine che non potevano non suscitare simpatia. Era un dio di tutti: della collettività, ma insieme anche di ciascun individuo. Ognuno aveva la possibilità di accostarsi direttamente a lui per confidargli le sue pene e di sperarne un sollievo. La fama dei prodigi che lo accompagnava gli attirò certamente la devozione di molti, ma l'entusiasmo iniziale dovette un po' attenuarsi durante il corso del III secolo e la prima metà del secolo successivo. I grandiosi avvenimenti dei quali Roma fu protagonista (guerre puniche, espansione verso l'Oriente) distrassero certamente i Romani, e, fra ansie, speranze, esaltazioni di giubilo, ne temprarono gli animi, infondendo in essi una sicurezza nuova nell'avvenire. Tutto ciò impedì che il dio « miracoloso » dell'Isola Tiberina raggiungesse a Roma quella fama e quella importanza che aveva raggiunto in Grecia il dio di Epidauro (35).

---

(32) PLINIUS, *op. cit.*, 29, 12.

(33) ID., *op. cit.*, 7, 124; 25,6; 26, 12 sg. Per i medici greci a Roma, cfr. M. ALBERT, *Les médecins grecs à Rome*, Paris 1894; L. ROBERT, in *Rev. Philol.*, 65 (1939), pp. 163-173.

(34) PLINIUS, *op. cit.*, 29, 14.

L'Esculapio di Roma rimase così, a lungo, il dio dei semplici e dei poveri. I semplici gli credevano con fede candida, i poveri ricorrevano a lui che li curava con modica spesa. Non tutti infatti avevano la possibilità di consultare medici greci di chiara fama o addirittura di averne uno (così i ricchi facevano) a completa disposizione nella propria casa.

La modesta condizione dei fedeli di Esculapio a Roma risulta dagli *ex voto* ch'essi offrivano al dio e dalle epigrafi votive nelle quali essi lasciavano i propri nomi. Si tratta spesso di servi e di liberti. È anzi significativo, a questo proposito, ciò che riporta Suetonio nella *Vita di Claudio* (36). Sembra che, almeno a quell'epoca, i padroni crudeli avessero la trista consuetudine di abbandonare nell'Isola Tiberina i loro servi ammalati, non volendo assumere l'onere di curarli. Ciò indusse Claudio ad emanare, nel 46 d. Cr., un editto umanitario in cui si stabiliva che se i servi abbandonati fossero guariti essi dovevano considerarsi liberi, e in cui si dichiaravano omicidi quei padroni che avessero preferito di uccidere i loro schiavi anziché abbandonarli nelle mani di Esculapio.

Accanto ai fedeli poveri, qualcuno però doveva esservi abbastanza facoltoso. Così, un'epigrafe di età repubblicana ci dice che due edili costruirono un edificio con le offerte donate ad Esculapio (*d(e) stipe Aesculapi*) (37), segno che almeno qualcuna di esse non era stata troppo esigua (38). Più tardi, nella età imperiale, il santuario di Esculapio nell'Isola dovette acquistare un certo prestigio. Così, quando il medico personale di Augusto, Antonio Musa, fu riuscito a guarire il sovrano da una preoccupante malattia, il senato volle erigere una statua bronzea del benemerito medico presso la statua di Esculapio (39). Non piccola considerazione doveva poi godere il medesimo santuario durante il regno di Antonino Pio, se per commemorare il nono centenario dalla fondazione di Roma (146 d. Cr.) quell'imperatore fece eternare in un medaglione di bronzo il memorabile arrivo del serpente di Asclepio (40). La scena è vivace e oltremodo pittoresca (Tav. II, fig. 1). In primo piano a destra è la figura barbata di Tiberino emergente dal fiume, mentre a sinistra la nave approda ai *Navalia* (41). Sullo sfondo si delinea, coi suoi edifici e con un albero sporgente, l'Isola Tiberina, e proprio ad essa tende il serpente, che abbandona la nave svolgendosi in grandi spire verso la nuova sede del dio. Circa alla medesima età sembra anche appartenere un pannello decorativo oggi applicato ad una parete del cortile nel Palazzo Rondinini al Corso, pannello che certamente decorò in antico un cospicuo monumento (Tav. II, fig. 2) (42). Anche qui Tiberino emerge dal suo fiume ed è rappresentato il serpente. Quest'ultimo sbuca di fra le rocce di una costa dirigendosi verso l'acqua che sgorga da una idria sul vaso in cui il dio fluviale la raccoglie (43). E anche dopo il II secolo d. Cr. sembra che il culto di Esculapio nell'Isola attirasse il rispetto dei potenti, e fra gli altri della imperiale famiglia dei Severi, sulle cui monete il dio spesso ricorre (44).

---

(35) Cfr., a questo proposito, le giuste osservazioni di G. DE SANCTIS, *op. cit.*, pp. 267 sg.

(36) SUETONIUS, *Claud.* 25.

(37) *CIL*, I² 800. Cfr. K. LATTE, *op. cit.*, p. 227.

(38) Alla medesima *stips* di Esculapio si attinse, come sembra, per pagare il pavimento rinvenuto sotto la chiesa di San Giovanni Calabita di cui ho già parlato (v. sopra, nota 25). Così intende anche H. DESSAU (*op. cit.*, n. 3038, nel commento).

(39) SUETONIUS, *Aug.* 59.

(40) F. GNECCHI, *I medaglioni romani*, II, Milano 1912, p. 9, Ant. Pius nn. 1-3, tav. 43, 1-2; H. COHEN, *Description historique des monnaies* ecc., II, 2ª ed. Paris-Londres 1882, Antonin, nn. 17-19; I. LUGLI, *Fontes ad topographiam veteris Urbis Romae pertinentes*, II, Romae 1953, tav. 3, n. 2; e altri.

E ora è opportuno chiedersi in quale modo il dio dell'Isola Tiberina curasse i suoi fedeli.

Poiché il culto fu trasmesso da Epidauro, è ovvio che il sistema terapeutico non dovette molto differire da quello che si praticava nel santuario dell'Argolide. Non si trattava di medicina scientifica, ma di medicina empirica, se pure, come ho già detto, essa era di non poco superiore a quella che i Romani avevano fino allora conosciuta. Ad Epidauro le cure erano imperniate sopra un elemento di carattere arcano: il rito di quella che i Greci chiamavano ἐγκοίμησις e i Latini *incubatio.* I malati venivano messi a giacere nel santuario e durante il sonno o, per dir meglio, durante il sogno, vedevano immagini significative, udivano consigli, ricevevano comandi. Il dio, valendosi ovviamente delle mani esperte dei suoi ministri, interveniva direttamente, operava, medicava; ma anche questi interventi sfumavano, per i malati, nella medesima atmosfera irreale di un'esperienza religiosa.

---

(41) Per l'identificazione dell'edificio che si vede a destra col porto militare (*Navalia*), e non col Ponte Emilio come fino allora si soleva fare, cfr. F. COARELLI, in *Studi di topografia romana*, Roma 1968 (= *Quaderni dell'Istituto di Topografia Antica della Università di Roma*, V), p. 32.

(42) F. VON DUHN, in *Röm. Mitteil.*, I (1886), pp. 167-172, tav. 9; E. PARIBENI, pr. L. SALERNO, *Palazzo Rondinini*, Roma 1964, p. 211, n. 25, fig. 120.

(43) Quest'acqua sembra doversi identificare con la polla che scaturiva nell'Isola e della quale ho già parlato (v. sopra, p. 270). Mi sembra eccessiva la prudenza dimostrata dal Paribeni nell'ammettere che il rilievo si riferisca all'Isola Tiberina. Fra l'altro, la sua affermazione che la costa rocciosa non si adatterebbe alla natura dell'Isola viene infirmata dal contemporaneo medaglione di Antonino Pio, nel quale la costa dell'Isola (e qui si tratta certamente dell'Isola Tiberina) viene chiaramente rappresentata come rocciosa. D'altra parte, non si vede proprio come si potrebbe evitare il pensiero dell'Isola Tiberina davanti ad una scena quale il rilievo Rondinini ci offre.

(44) Cfr. I. LUGLI, *op. cit.*, pp. 148 sg., nn. 32-35. Bisogna peraltro rilevare che in quest'epoca esisteva già a Roma un altro, se pur minore, centro del culto di Esculapio. Alludo a quel santuario che venne impiantato sull'Esquilino e che sembra avere avuto vita fra il I e il IV secolo d. Cr. Cfr. A. MAIURI, in *Rend. Lincei*, 1912, pp. 236-250; L. MORETTI, *Inscriptiones Graecae Urbis Romae*, I, Romae 1968, pp. 84-88, nn. 102-105.

Circa lo stesso accadeva a Lebena, nella filiale cretese del dio di Epidauro, ed è probabile che accadesse anche a Roma. Sebbene nessun documento ci attesti esplicitamente il rito della *incubatio* nell'Isola Tiberina, vi sono buone ragioni per credere ch'esso vi fosse praticato. E, d'altra parte, è difficile ammettere che, importando il culto di Asclepio da Epidauro, i Romani abbiano soppresso quella che ne era la principale caratteristica. In realtà, già tra la fine del III e l'inizio del II secolo av. Cr. Plauto parla in una sua commedia – il *Curculio* – di un malato il quale *incubat in Aesculapi fano* (45). È vero che il poeta allude qui ad Epidauro, dove la commedia è inquadrata, ma tutti gli esegeti sono d'accordo nel ritenere che, parlando del santuario di Epidauro, Plauto descriva il santuario dell'Isola Tiberina, l'unico santuario di Esculapio ch'egli conoscesse bene. Per l'età imperiale poi certe espressioni quali *ex viso* ed *ex iussu numinis*, che si leggono in dediche spettanti al dio dell'Isola (46), dimostrano chiaramente che i fedeli assistevano a visioni e ricevevano comandi arcani. In un racconto di guarigione del quale dovrò fra poco occuparmi l'ordine del dio è indicato dal verbo χρηματίζειν (= « comandare per oracolo »), ed è evidente che l'oracolo veniva dato durante il sogno. È probabile inoltre che, come ad Epidauro e a Lebena, anche a Roma il « dio » intervenisse tavolta direttamente per operare e medicare.

A Epidauro e a Lebena i sacerdoti di Asclepio provvedevano a incidere nella pietra liste di guarigioni più o meno miracolose che il dio aveva compiute sui fedeli. Un esempio di queste liste che gli studiosi di epigrafia chiamano *sanationes* ci è stato conservato, come sembra, anche dal santuario dell'Isola Tiberina. Si tratta di una lastra di marmo iscritta che anticamente doveva essere, insieme con altre, applicata ad una parete. Rinvenuta nel 1547 dall'erudito francese Giovanni Metellus, che diligentemente la copiò, questa insigne epigrafe passò a Napoli con la Collezione Farnese ed oggi si trova nel Museo Nazionale napoletano (47). Essa ci parla di quattro guarigioni clamorose: due di ciechi, due di malati all'apparato respiratorio. Quanto all'età, il ricordo in uno dei racconti dell'imperatore Antonino ci propone la scelta fra Antonino Pio (138-161 d. Cr.) e Caracalla (211-217 d. Cr.). I caratteri delle lettere inducono a propendere verso la seconda ipotesi. L'epigrafe è greca, ciò che non fa meraviglia quando si pensa che l'arte medica era praticamente – nella Roma antica – in mano di Greci.

Ecco, per dare un esempio, il primo edificante racconto:

« In quei giorni a un certo Gaio cieco (il dio) ordinò per oracolo di venire al sacro podio e di prosternarsi, poi di muoversi da destra a sinistra e di mettere le cinque dita sul podio e di sollevare la mano e di porla sui propri occhi. E vide bene, in presenza del popolo festante, perché si erano manifestate vive forze divine sotto il nostro imperatore Antonino » (48).

---

(45) PLAUTUS, *Curculio*, 61 sg.

(46) *CIL*, VI 8 e 14.

(47) *IG*, XIV 966; L. MORETTI, *op. cit.*, n. 148 (dove si cita la ricca bibliografia anteriore).

Si noti che, come ho già rilevato, il dio ordina per oracolo (ἐχρημάτισεν); si osservi poi che qui si parla di un vero e proprio miracolo, nel quale effettivamente si rivelano le « forze divine » del nume. Negli altri casi invece la guarigione risulta da cure che il dio ha ordinate. Il secondo racconto riguarda un ammalato di pleurite, che guarì con un impiastro di cenere e di vino. Il terzo si riferisce a un infermo, etico all'ultimo stadio, al quale Esculapio ordinò di mangiare per tre giorni pinoli e miele. Il quarto ci parla invece di un soldato cieco, che il dio curò con una pomatina i cui ingredienti erano sangue di gallo bianco, miele e collirio. In tutti i quattro racconti si nota un motivo caratteristico che non compare nelle *sanationes* della Grecia: a guarigione ottenuta, i malati sentono il dovere di ringraziare il dio *coram populo*.

Nell'Isola Tiberina dovette regnare, fino a che durò il culto di Esculapio, una grande animazione. Ci doveva essere un continuo via-vai di medici, di malati e dei rispettivi parenti, di semplici fedeli, di curiosi. C'erano anche degli animali. Come negli Asclepièi della Grecia, vi dovevano risiedere gli animali sacri al dio, cioè i serpenti ed i cani. Sembra che ci fossero anche galli e capre, e probabilmente altri rappresentanti dell'arca di Noè. Si può inoltre ritenere per certo che tanta frequenza di umanità provocasse l'impianto nei pressi del santuario e nel santuario stesso di bottegucce e di bancarelle dove si vendevano commestibili, oggetti di pietà e tutti quelli che noi chiamiamo generi vari. Un'arula che oggi è conservata nei Musei Capitolini presenta un'epigrafe della prima età imperiale (almeno così sembra) in cui due sposi – T. Iulius Genesiacus e Caecilia Balbilla – ringraziano Esculapio e la sua compagna Igiea del permesso loro accordato di vendere le fave (*ex permissu eorum negotiationis fabariae*) (49). Si vede che i due coniugi avevano messo su un banchetto di fave nei pressi del santuario e che vi facevano buoni affari. In un'altra epigrafe un liberto imperiale, T. Aurelius, e sua moglie Valeria Nice ringraziano il dio per i buoni guadagni (*ob processus suos*) (50).

Si può completare il quadro ricordando che nell'Isola Tiberina e presso di essa, nel letto del Tevere, furono rinvenuti, oltre a dediche votive le più antiche delle quali risalgono alla fine del III o all'inizio del II secolo av. Cr., innumerevoli *ex voto* di malati. Il grosso dei rinvenimenti appartiene al periodo 1885–1887, cioè agli anni in cui si eseguì una radicale sistemazione degli argini del fiume, deformando – bisogna purtroppo riconoscerlo – il pittoresco e suggestivo aspetto dell'Isola. Centinaia e centinaia di *ex voto* furono raccolti in quegli anni, ma molti di essi andarono dispersi per avidità ed ignoranza, e soltanto una parte relativamente piccola raggiunse i magazzini del Museo Nazionale Romano. Nonostante questo scempio, il Museo può ancora vantarne un cospicuo campionario. Sono, in generale, *ex voto* di terracotta che rappresentano o intere figurine umane o parti del corpo (teste, mezze teste in senso orizzontale o verticale, bracci, mani, gambe, piedi, seni, uteri, falli, ecc.) (Tav. III, fig. 1) (*). Molti pezzi sono ravvivati dalla policromia. Di particolare interesse sono alcune immagini di visceri o di torsi che presentano un'apertura attraverso la quale i visceri s'intravedono (Tav. III, fig. 2). Tra le figure intere non mancano quelle di bambini in fasce (Tav. III, fig. 3). Offrendo questi doni, i fedeli intendevano (è facile capirlo) auspicare la guarigione dalle malattie o ringraziare di averla ottenuta per se stessi e per le persone care (51).

---

(48) Ll. 1–6 [– –] αὐταῖς ταῖς ἡμέραις Γαίῳ τινὶ τυφλῷ ἐχρημάτισεν ἐλθεῖν ἐπ[ὶ τὸ] ἱε / ρὸν βῆμα καὶ προσκυνῆσαι, εἶ⟨τ⟩α ἀπὸ τοῦ δεξιοῦ ἐλθεῖν ἐπὶ τὸ ἀριστερὸν / καὶ θεῖναι τοὺς πέντε δακτύλους ἐπάνω τοῦ βήματος καὶ ἆραι τὴν χεῖ/ρα καὶ ἐπιθεῖναι ἐπὶ τοὺς ἰδίους ὀφθαλμούς· καὶ ὀρθὸν ἀνέβλεψε τοῦ / δήμου παρεστῶτος καὶ συνχαιρομένου, ὅτι ζῶσαι ἀρεταὶ ἐγένοντο ἐπὶ / τοῦ Σεβαστοῦ ἡμῶν 'Αντωνείνου.

(49) *CIL*, VI 18. Cfr. (per la l. 6) F. BÜCHELER, in *Glotta*, I (1909), p. 1.

(50) *CIL*, VI 5. Il termine *processus* sembra indicare non « miglioramenti in salute » ma piuttosto vantaggi di altro genere.

Il culto di Esculapio si mantenne a lungo nell'Isola Tiberina; poi si spense. Alla sua fine contribuì dapprima la concorrenza di altre divinità salutari, quali ad esempio Iside e Serapide, poi l'azione del Cristianesimo con la sua ostilità contro gli dèi pagani. Secondo una tradizione riportata dagli *Acta Sanctorum*, Emidio, vescovo di Ascoli Piceno, vissuto nell'età di Diocleziano, si recò nell'Isola Tiberina e vi guarì in nome di Cristo molti ammalati, dopo di che il popolo avrebbe gettato nel Tevere la statua di Esculapio e ne avrebbe distrutto il tempio (52). Questa tradizione non può naturalmente essere presa come un dato storico; non è tuttavia impossibile che proprio tra la fine del III e l'inizio del IV secolo il culto di Esculapio nell'Isola sia finito o abbia cominciato a decadere (53).

Ben presto infatti l'Isola Tiberina divenne sede di culti cristiani. I primi santi che vi appaiono sono Exsuperantius e Sabinus, che subirono il martirio sotto Massimiano. Sembra che ad essi venisse dedicato un oratorio proprio nell'area dell'antico tempio di Esculapio. Si nota inoltre la strana coincidenza che la festa di questi due martiri cade il 30 dicembre, cioè proprio alla vigilia dell'antica festa di Esculapio che cadeva il primo di gennaio. Più tardi seguirono due chiesette, l'una di Maria l'altra di Giovanni Battista. Quest'ultima, che sorgeva nel luogo consacrato un tempo a Iuppiter Iurarius (qui appunto fu trovato il pavimento con l'epigrafe musiva di cui sopra ho parlato) (54), venne dedicata, forse nel IX secolo, al giovane asceta Giovanni Calibita, morto a Roma in fama di santità. Nel medesimo IX secolo Formoso, vescovo di Porto, che doveva poi occupare la cattedra di Pietro (891–896), si rifugiò nell'Isola di fronte all'incalzare delle orde saracene e nell'Isola trasportò le reliquie di martiri portuensi, fra cui quelle di Ippolito. Altri cambiamenti si verificarono alla fine del X secolo. Poco prima del fatidico anno 1000, l'imperatore di Germania Ottone III volle costruire nell'Isola una chiesa in onore del suo spirituale amico Adalberto vescovo di Praga ed evangelizzatore della regione baltica, il quale aveva subìto eroicamente il martirio nella Prussia il 23 aprile 997. Questa nuova chiesa si sovrappose all'oratorio di Exsuperantius e di Sabinus, e subito dopo accolse anche i resti mortali dell'apostolo e martire Bartolomeo, trasportati da Benevento dov'essi giacevano quando – nel 983 – Ottone II, padre di Ottone III, conquistò quella città. I resti dell'apostolo avrebbero dovuto essere deposti provvisoriamente nella chiesa dell'Isola e invece vi rimasero, anzi finirono per dare il nome alla chiesa stessa. Nel 1160 per la prima volta la chiesa ci appare denominata solo da lui.

---

(51) Come già ho rilevato (v. sopra, p. 269, nota 8), J. Le Gall attribuisce, non giustamente, la maggior parte di questi *ex voto* a Tiberino sottraendoli ad Esculapio.

(52) *Acta Sanctorum*, Agosto II 31.

(53) Bisogna peraltro ricordare che nel 369 san Gerolamo attesta ancora la pratica della *incubatio* nei santuari di Asclepio (HIERONYMUS, *in Esaiam*, 18, 65, 4; cfr. M. BESNIER, *op. cit.*, p. 241).

(54) V. sopra, p. 273, nota 25.

(*) Debbo questa fotografia e le due successive alla grande cortesia della Dott. Elisa Caronna Lissi, Direttrice del Museo Nazionale Romano.

L'Isola Tiberina cominciò presto a divenire sede di ordini monastici. Giunsero prima i Benedettini, poi i Francescani Minori. Infine, nel 1548 si stabilì nell'Isola la confraternita fondata nel 1540 dal portoghese Giovanni di Dio, una Confraternita votata al servizio dei malati e dei poveri, che nel 1572 fu trasformata in ordine religioso. Dalla fondazione dei Fratelli Ospedalieri di san Giovanni di Dio (Fate bene fratelli) trae origine la moderna clinica che tutti conoscono.

Si perpetuava così, sia pure con uno spirito diverso, la tradizione di Esculapio.

Ma ci fu davvero fra Esculapio e la fondazione di san Giovanni di Dio una soluzione di continuità? V'è qualche indizio che ci permette di rispondere negativamente a questa domanda.

Anche prescindendo dalla tradizione secondo la quale Emidio vescovo di Ascoli avrebbe guarito molti infermi nell'Isola Tiberina, bisogna rilevare che tanto l'apostolo Bartolomeo quanto Giovanni Calibita godettero fama di guaritori (55). È anche probabile che il vescovo Formoso, profugo da Porto, stabilisse nell'Isola un *hospitium* (56); nel quale caso sarebbe opportuno ricordare che l'istituzione cristiana degli *hospitia* aveva come suo scopo precipuo la cura sia dei pellegrini e dei poveri sia anche dei malati.

Ma la continuità della tradizione si rileva specialmente in un indizio oltremodo significativo.

Nell'attuale chiesa di San Bartolomeo, davanti all'altare maggiore, fra le due scalinate che salgono al presbiterio, esiste un pozzo profondo. La sua posizione è troppo insolita perché ad esso non si debba attribuire un particolare significato. La vèra del pozzo, opera del X secolo, è ornata dalle immagini di Cristo, di sant'Adalberto, di san Bartolomeo e dell'imperatore Ottone III. Si tratta evidentemente della vèra eseguita per la chiesa di Sant'Adalberto. Tra le quattro facce della vèra stessa è distribuita l'epigrafe † *Os putei sancti circumdant orbe rotanti*. La bocca del pozzo è profondamente segnata dallo attrito delle corde che per secoli sollevarono i secchi ricolmi. Intorno corre un'epigrafe oggi molto consunta, della quale nel 1886 il von Duhn insieme col famoso epigrafista Bormann stabilì la giusta lettura: *Qui sitit ad fontem veniat potumque salubrem auriat ex vena* (57).

---

(55) Cfr. A. PAZZINI, in *Capitolium*, 10 (1934), p. 202; C. CECCHELLI, *Studi e documenti sulla Roma sacra*, Roma 1951 (= *Miscellanea della Società Romana di Storia Patria*, II), pp. 89–105.

(56) Cfr. L. CANTARELLI, *Studi romani e bizantini*, Roma 1915, p. 243, nota 2; C. CECCHELLI, *op. cit.*, p. 52.

Che cos'è questo pozzo? Una leggenda vuole che proprio in esso siano stati rinvenuti i corpi dei martiri Exsuperantius e Sabinus. Ma la leggenda assomiglia troppo ad altre che si raccontano di analoghi rinvenimenti di corpi santi per poter essere facilmente creduta. Si tratta evidentemente di altra cosa. Non bisogna dimenticare che il pozzo si trova nell'area dell'antico santuario di Esculapio e che nel santuario di Esculapio esisteva, come di regola, una fonte salutare. Sorge perciò spontaneo il pensiero che il pozzo segni il luogo dell'antica fonte e che proprio qui sia possibile cogliere il passaggio dall'antico culto di Esculapio alle attrezzature caritative dei tempi nuovi.

L'acqua salutare che per secoli dissetò e qualche volta guarì prima i pagani, poi i Cristiani è oggi prigioniera di due sbarre che ostruiscono, incrociandosi, la bocca del pozzo. L'analisi chimica ha dichiarato che quell'acqua è infetta.

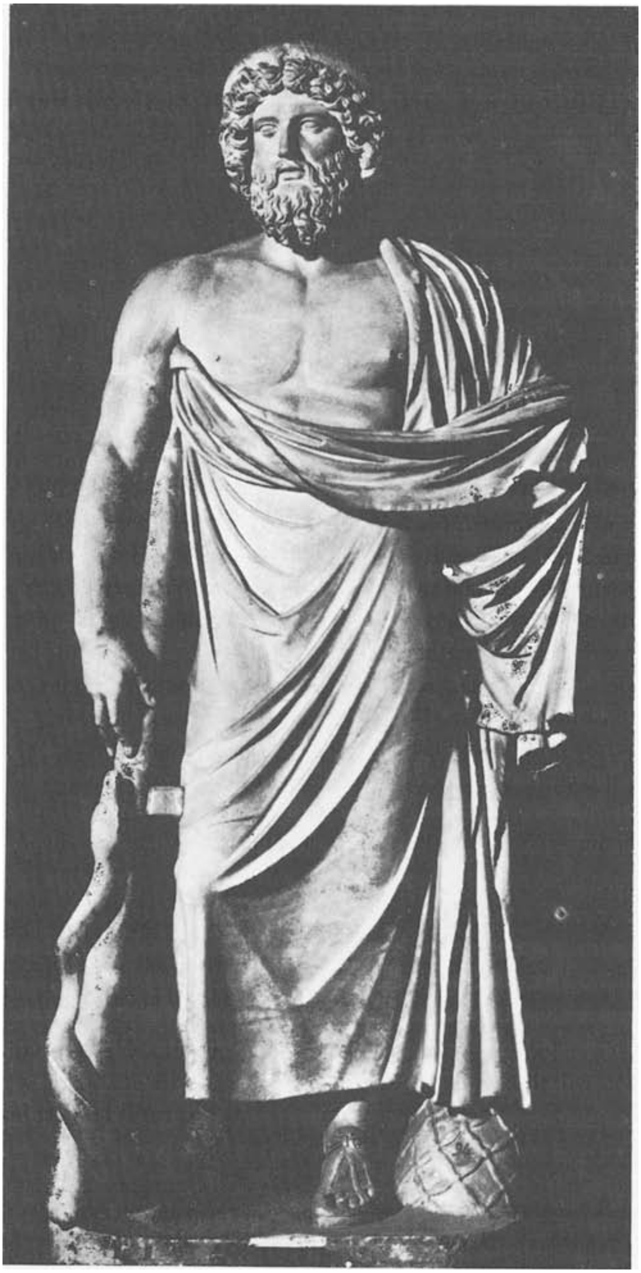
Ma il filo della tradizione non si è spezzato. Anche oggi l'Isola Tiberina séguita ad essere, sia pure in diverse condizioni, quello che fu in antico: luogo di dolore e di speranza, di studio e di attività. Una sola cosa nuova c'è rispetto alla religione di Esculapio; ed è la legge, non da tutti ugualmente sentita ma per questo non meno valida, che impone di amare in Cristo l'umanità sofferente.

---

(57) F. von Duhn, *op. cit.*, p. 171.

SUMMARIUM. - Inter annos 292 et 291 a. Chr. n. Romani pestilentia laborantes cultum dei medici Aesculapii ab Epidauro arcessitum in Urbem receperunt eumque in Tiberina insula, loco opportunissimo, constituerunt. Huius vero cultus vicissitudines, qui per nonnulla saecula usque ad imperatorium aevum satis provectum magnopere floruit, recognovi et investigavi: dei Epidaurii anguis specie adventum miraculis insignem, Aesculapii templum inter aliorum numinum fana in Insula iam exstantia aedificatum, medicam artem aegrotis adhibitam, dona a fidelibus deo oblata, titulos ad Aesculapium pertinentes in Insula repertos, inter quos sanationum recensus ille Graece conscriptus in primis commemorandus est.

Quonam denique modo Aesculapii fanum in Christianorum hospitia peregrinis aegrotisque patentia transierit perscrutata sum. Qua in re magni momenti videtur esse puteus perantiquus in ecclesia Divi Bartholomaei ante altare hodie quoque exstans. Valde enim consentaneum est puteum illum eundem esse qui in medio Aesculapii fano olim exstiterit. Nullum vero cum aliorum numinum tum potissimum Aesculapii fanum fonte vel puteo carere potuit. Quam ob rem puteus de quo agimus in ecclesia pie inclusus inter gentilem Christianamque aetatem vinculum reputari posse apparet.



Napoli, Museo Nazionale – Grande statua di Esculapio rinvenuta nell'Isola Tiberina.

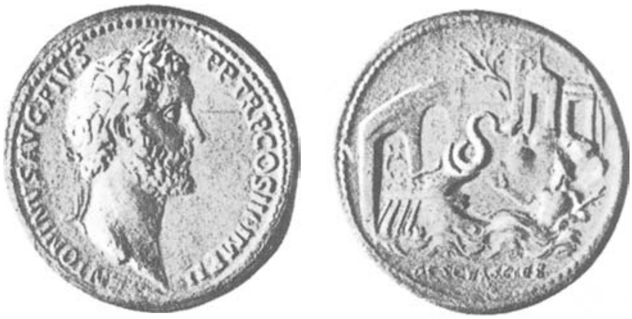

ANTONINVS AVG PIVS P P TR P COS III IMP II
AESCVLAPIVS

Fig. 1. - Medaglione bronzeo di Antonino Pio. L'arrivo del serpente di Asclepio nell'Isola Tiberina.

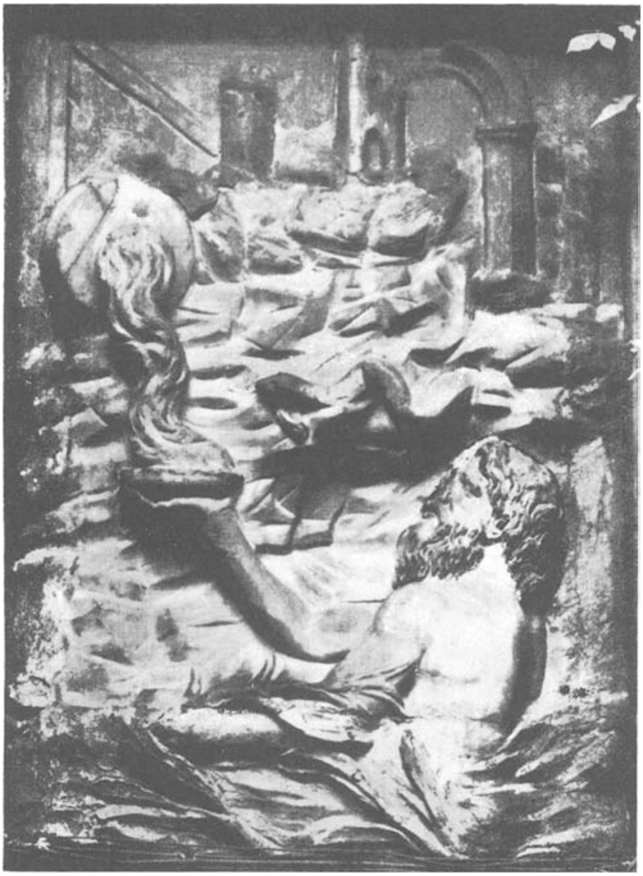


Fig. 2. – Roma, Palazzo Rondinini – Pannello decorativo rappresentante Tiberino e il serpente di Asclepio (II secolo d. Cr.).

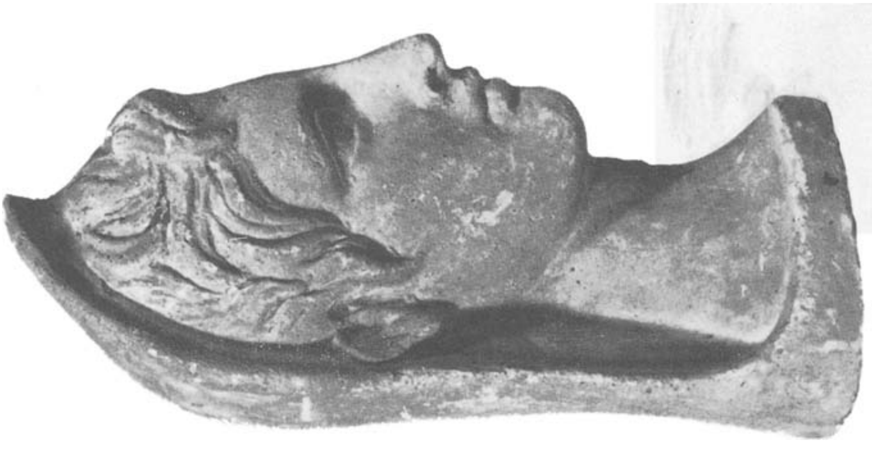


Fig. 1. - Roma, Museo Nazionale Romano, inv. 14579 (dall'Isola Tiberina) - Mezza testa fittile (vi si vedono tuttora abbondanti tracce di policromia: nero sulle chiome, rosso presso le orecchie).

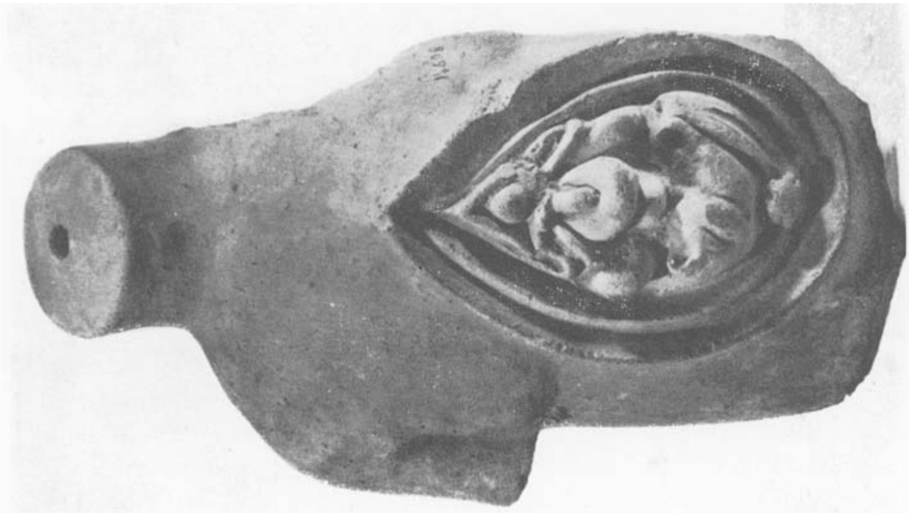


Fig. 2. - Roma, Museo Nazionale Romano, inv. 14608 (dall'Isola Tiberina) - Torso fittile con apertura che mette in evidenza i visceri.

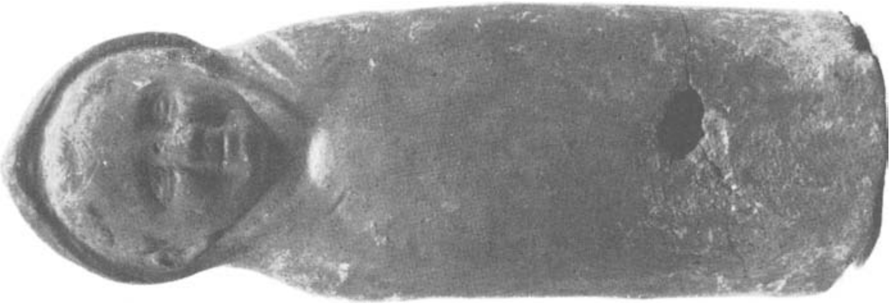


Fig. 3. - Roma, Museo Nazionale Romano, inv. 14542 (dall'Isola Tiberina) - Statuetta fittile di bambino in fasce.

ENEA E VESTA

(due risposte al Dott. Hans-Georg Kolbe e considerazioni nuove)

(Tavv. 57-69)

Nell'ultimo volume delle Römische Mitteilungen, il Dott. H.-G. Kolbe ha pubblicato un articolo dal titolo *„Lare Aineia?"*, dedicandolo alla memoria del compianto Attilio Degrassi[1]. In queste sue pagine il Kolbe riprende in esame l'ormai notissimo cippo arcaico iscritto — oggi conservato nel Museo Nazionale Romano — che fu rinvenuto nel 1958 a Tor Tignosa presso Pomezia, lungo la via che congiunge Albano con Pratica di Mare, cioè con la località dell'antica Lavinio (tav. 58, 1). Su quel cippo, da me pubblicato per la prima volta[2], io avevo riconosciuto il nome di Enea *(Lare Aineia)* e ne avevo stabilito l'età fra la fine del IV e l'inizio del III secolo av. Cr.

L'attestazione del culto di Enea in età così antica era davvero un avvenimento clamoroso, sì che non apparve ingiustificato l'interesse, anzi talvolta l'entusiasmo, con cui studiosi di tutto il mondo accolsero il nuovo documento. L'importanza era accresciuta dalla località stessa del rinvenimento. Proprio dal medesimo campo da cui uscì il cippo di Enea erano usciti in precedenza tre altri cippi della stessa pietra, della stessa forma e della stessa età recanti rispettivamente tre epigrafi coi nomi di *Parca Maurtia*, *Neuna* e *Neuna Fata* (tavv. 58, 2; 59, 1.2). Su questi altri cippi, da me a suo tempo pubblicati[3], avevo riconosciuto i nomi dei Fati. Avevo poi notato che la località di Tor Tignosa si trova ai margini della zona della Solforata, così detta dalle sue emanazioni sulfuree: una zona nella quale è molto ragionevole riconoscere quella parte dell'antica selva Albunea in cui si trovava il celebre oracolo di Fauno, consultato dal re Latino a proposito di Lavinia, futura sposa di Enea, secondo il suggestivo racconto dell'Eneide virgiliana. Si aggiungevano la vicinanza a Lavinio e al fiume Numicio, non che la relativa prossimità ad Alba Longa. Un culto di Enea in questa parte del Lazio, in cui sono ancora vive e palpitanti le tradizioni eroiche relative ai *sacra principia populi Romani*, s'inquadrava dunque in maniera perfetta.

---

[1] H.-G. Kolbe, RM. 77, 1970, 1-9, tavv. 1-2.

[2] M. Guarducci, BullMusCivRom. 19 (Append. BullCom. 76, 1956-58), 3-13.

[3] Guarducci, BullCom. 72, 1946-48 (ed. 1949), 3-10, tav. 1. Le epigrafi vennero poi riportate da A. Degrassi, Inscriptiones Latinae liberae rei publicae (cit. ILLRP.; 1957) nn. 10-12; Id., Imagines 7-9 nn. 4-6.

Ora il Kolbe viene a negare la mia lettura del nome di Enea e ad essa sostituisce un'altra che con Enea non ha nulla che vedere.

L'argomento è troppo importante e troppo largamente conosciuto perché io possa esimermi dal prendere l'articolo del Dott. Kolbe in accuratissimo esame e dal rispondere punto per punto alle sue osservazioni.

Approfitterò poi della cortese ospitalità che la Direzione delle Römische Mitteilungen mi offre per dare al Dott. Kolbe un'altra risposta ad un altro articolo con cui nella medesima Rivista egli mi aveva qualche anno fa chiamata in causa. Si tratta, qui, del problema dell'esistenza o meno di un tempio di Vesta sul Palatino; argomento su cui, sempre nelle Römische Mitteilungen, si erano susseguiti due articoli: uno del compianto Attilio Degrassi, l'altro mio[4]. Il Dott. Kolbe si aggiunse come terzo nel dibattito[5]. Anche a questo suo scritto, al quale — distratta da altri interessi — non ho finora dato risposta, mi propongo di rispondere ora nella medesima ospitale Rivista.

Spero di dimostrare che dal nuovo esame dell'uno e dell'altro argomento sono derivati frutti nuovi e — specialmente per quanto riguarda Vesta — del tutto inattesi.

ENEA

Anzitutto mi preme di mettere a posto la faccenda di Enea.

Nella mia prima pubblicazione dell'insigne cippo, avevo dato la lettura

LARII AINIIIA
D

cioè *Lare Aineia d(ono)* (= *Lari Aeneae donum).*

La mia lettura fu generalmente accolta dagli studiosi[6]. Soltanto Attilio Degrassi fece qualche riserva sulla D da me riconosciuta dopo *Lare Aineia,* ma il nome dell'eroe troiano fu da lui accettato con piena sicurezza[7].

Ora il Dott. Kolbe nega quella mia lettura e ne propone una nuova:

LARII VIISVIA
Q
I'

cioè *Lare Vesuia Q(uinti) f(ilia).*

---

[4] A. Degrassi, RM. 62, 1955, 144-54. Guarducci, RM. 71, 1964, 158-69, tavv. 39-41.

[5] Kolbe, RM. 73-74, 1966-67, 94-104, tav. 38.

[6] Per la bibliografia rimando al diligentissimo elenco dato dal Kolbe, RM. 77, 1970, 2 sg., nota 13.

[7] A. Degrassi, ILLRP. n. 1271.

Scomparirebbe dunque il prestigioso nome di Enea, e il culto dell'eroe troiano perderebbe un documento unico che lo riportava nel cuore dell'età repubblicana. Ci troveremmo invece di fronte alla dedica che una donna di nome *Vesuia*, figlia di un *Quintus*, avrebbe posta ad un anonimo *Lar*.

Veramente, prima di leggere *Vesuia* il Kolbe aveva dato le sue preferenze ad un altro nome femminile: *Annia*. Venendo infatti a trattare i cippi di Tor Tignosa nel III volume della Guida per le Collezioni di Roma (Helbig-Speier), uscito nel 1969, egli dichiarò di aver già sostituito in cuor suo il nome di Enea con quello di una *Annia Q(uinti) f(ilia)*, e in nota rimandò ad un proprio articolo in corso di stampa nelle Römische Mitteilungen[8]. Questo articolo invece presenta, come si è detto, la lettura *Vesuia Q(uinti) f(ilia)*. Come mai?

Il radicale mutamento di *Annia* in *Vesuia* produce, a primo aspetto, una certa perplessità. Ma il Kolbe, prevedendo la nostra reazione, ha ritenuto opportuno giustificarlo. Nella nota 20 egli dichiara infatti di avere a lungo caldeggiato la lettura *Annia*, poi di essersi man mano raffreddato nei suoi confronti, e infine di averla abbandonata. Ciò deve essere avvenuto fra il 1969 e il 1970, mentre il Kolbe stava correggendo le bozze del suo articolo per le Römische Mitteilungen. Ma sulla causa principale che determinò l'abbandono di *Annia* per *Vesuia* tornerò in séguito. Qui voglio esaminare la lettura *Lare Vesuia Q(uinti) f(ilia)* alla quale il Kolbe si trova oggi ancorato.

Anticipando la conclusione che risulterà da quanto mi accingo ad esporre, dico subito che la lettura del Kolbe è fallace e che Enea resta Enea. Cercherò di dimostrarlo sistematicamente, nel modo più chiaro che mi sarà possibile.

Anche prima di procedere all'esame dell'originale, è facile riconoscere che la lettura e l'interpretazione del Kolbe urtano contro difficoltà piuttosto gravi.

1. I tre cippi votivi rinvenuti precedentemente a Tor Tignosa presentano o il solo nome della divinità in dativo *(Neuna Fata)* o il nome della divinità in dativo seguìto dall'apposizione *dono (Parca Maurtia | dono; Neuna dono)*[9]. Manca in tutti e tre il nome del dedicante. Secondo la norma, confermata da innumerevoli casi, ci si aspetterebbe che un nuovo cippo votivo trovato nella medesima località, tagliato nella medesima pietra (peperino), avente la medesima forma (piramide tronca), appartenente alla medesima epoca (fra il IV e il III secolo, e forse addirittura IV, come dimostrerò in séguito) presentasse una formula analoga, cioè priva del nome dell'offerente. E invece, se si accettasse la lettura del Kolbe, non sarebbe così. Avremmo infatti un nome di divinità al dativo *(Lare)* seguìto dal nome di una dedicante con rispettivo patronimico *(Vesuia* Q. *f.)*.

2. Le dediche votive latine nelle quali compare il nome dell'offerente presentano di regola un verbo di dedica (*dare*, o simili), o un sostantivo che funge da

---

[8] Kolbe, Helbig⁴ n. 2407.

[9] È quasi superfluo aggiungere che i nomi delle dèe presentano la terminazione arcaica del dativo in *-a* e che *dono* vale *donom* (= *donum*).

apposizione (*donum*, o simili), o — talvolta — l'uno e l'altro[10]. Soltanto in pochi casi verbo e sostantivo vengono omessi per dar luogo alla formula „alla tal divinità il tale, o la tale, o i tali", oppure „il tale, o la tale o i tali alla tal divinità". Questa formula, rara nel mondo greco[11], è ancora più rara nel mondo romano. Un calcolo approssimativo eseguito — per l'età repubblicana, che qui soprattutto interessa — nella esauriente raccolta del Degrassi[12] dimostra che su molte decine di dediche col ricordo dell'offerente (o degli offerenti) soltanto una quindicina non presentano né verbo di dedica né sostantivo in apposizione. Calcolando i testi incerti e quelli appartenenti ad ambiente greco, il numero si abbassa a 11. Se poi si vogliono considerare soltanto le dediche in cui, come nella lettura proposta dal Kolbe, compaiono il nome della divinità e quello di un solo offerente, da 11 si scende a 5[13]. V'è poi una circostanza a mio giudizio molto significativa. In tutte le dediche latine su pietra di ambiente non greco che presentano la rara formula „alla tal divinità il tale, o la tale, o i tali" (il nome della divinità può anche comparire, se pure più raramente, al secondo posto), il nome divino occupa sempre una riga a sé ed è posto nel dovuto rilievo; ora infatti esso è centrato in mezzo alla riga, ora scritto in lettere più grandi, ora è separato mediante un congruo spazio vuoto dal nome o dai nomi umani. In nessun caso, ch'io sappia, si trova il nome della divinità allineato al nome dell'offerente, come invece dovrebbe ammettere chi accettasse la lettura del Kolbe.

3. Il nome *Vesuia* che il Kolbe ha creduto di poter leggere sulla pietra di Tor Tignosa è indubbiamente molto singolare. Non voglio dire ch'esso non esista, ma certo è raro. Il Kolbe ne cita un esempio a Roma, tra le epigrafi di età repubblicana[14]; ma si tratta veramente di un testo romano? Si sa infatti soltanto ch'esso si trova sopra un *ex voto* dell'ex Museo Kircheriano. Gli indici di CIL. VI, comunque, non registrano alcun esempio di un gentilizio *Vesuius* o *Vesvius*. Qualche raro esempio si trova invece nella Campania (Pompei, Capua), dove *Vesvius* si alterna con *Vesbius*[15]. E infatti questo nome è strettamente imparentato col Vesuvio, detto appunto anch'esso *Vesvius* o *Vesbius*, oltre che più comunemente *Vesuvius*[16]. Esempi sporadici di età imperiale vengono citati dal Kolbe nella Britannia romana[17]. Derivato da *Vesvius* sembra poi un *Vesvinius* che si legge —

---

[10] A volte, ovviamente, verbo e sostantivo (o ambedue) sono più o meno fortemente abbreviati ed hanno forme arcaiche.

[11] La Dott. Maria Letizia Lazzarini, che ha fatto — con meritoria fatica — lo spoglio completo delle dediche votive greche per l'età arcaica e classica fino alla metà circa del V secolo av. Cr., m'informa che su varie centinaia di dediche solo poche decine contengono questa formula. Escludendo poi le dediche su vasi, statuette e piccoli oggetti di bronzo, il numero si riduce a poco [più di 10.

[12] A. Degrassi, ILLRP.

[13] NN. 20. 170. 195. 251.

[14] CIL. VI 530 = I² 993 = Degrassi, ILLRP. n. 236.

[15] Pompei: CIL. I² 1677 a-b; IV 237. 2889. 9824; Capua: A. Degrassi, ILLRP. n. 723 b.

[16] Cfr. Kolbe, RM. 77, 1970, 4sg., nota 22.

[17] R. G. Collingwood e R. P. Wright, Rom. Inscr. of Britain 1 (1965) 1858. 2084.

al genitivo — graffito su di un coccio a vernice nera, trovato a Rimini e databile, come sembra, al III secolo av. Cr.[18]. In complesso però *Vesvius (Vesbius)* o, come preferisce il Kolbe, *Vesuius* con l'*u* consonantico, è un nome insolito, sì che non senza esitazione si può pensare ad attribuirlo a una donna vivente nel IV secolo av. Cr. nella campagna di Lavinio.

4. Secondo il Kolbe il titolare della dedica sarebbe semplicemente *Lar,* senza alcun attributo. Egli riconosce che *Lar* al singolare fa subito pensare al *Lar familiaris,* il protettore della famiglia più volte ricordato da Plauto e una volta anche da Catone[19]. Ma, poiché sede del culto del *Lar familiaris* è il focolare domestico e il nostro cippo non si presta ad essere immaginato nell'interno di una casa, egli preferisce fare una specie di *contaminatio* fra il *Lar familiaris* e i *Lares compitales,* protettori dei terreni adiacenti di varie famiglie, *Lares* che nei *compita,* ai crocicchi delle vie, ricevevano appunto da quelle famiglie il debito culto. Il Kolbe viene allora alla conclusione che il nostro *Lar* sarebbe „der gute Geist in Haus und Feld"[20]. Ma questa conclusione è del tutto arbitraria. Sta poi di fatto che nessun documento si conosce, almeno finora, in cui compaia *Lar* al singolare e senza alcuna specificazione. L'unico *Lar* al singolare è finora, come ho detto, il *Lar familiaris*[21]. Se no, si trovano sempre *Lares,* al plurale, e quasi sempre coi più svariati epiteti *(compitales, viales, semitales, permarini,* e via dicendo).

5. La lettura del Kolbe Q*(uinti) f(ilia)* è a priori, se si sta alla spiegazione dell'autore, quanto mai sospetta. Ecco infatti in che modo egli la giustifica: „Da der Platz nicht ganz ausreichte, hat der Steinmetz das Q etwas kleiner im oberen Teil der Zeile untergebracht und das F (in der ‚vulgären' Form I') daruntergesetzt"[22]. Si dovrebbe dunque ammettere che il lapicida, pur avendo al di sotto un ampio spazio libero, avesse voluto sacrificare alla fine della riga un elemento di non trascurabile importanza quale il patronimico dell'offerente. Per di più (cosa ancora più strana), fra le due lettere Q ed F egli avrebbe dato il maggior rilievo non già all'iniziale del nome proprio *Quinti,* ma a quella del nome comune *filia,* mentre la prima aveva ovviamente diritto ad una maggiore considerazione. Ne sarebbe uscito un piccolo monstrum: una F che reca in testa una minuscola Q. Tutto ciò sarebbe senza esempio, e desta naturalmente una certa perplessità.

Ricapitolando quanto ho esposto fin qui, ecco gli ostacoli che si oppongono alla lettura del Kolbe, anche prima di procedere all'esame dell'originale: diversità di formula rispetto alle dediche degli altri analoghi e contemporanei cippi trovati nella medesima località di Tor Tignosa; rarità di una formula col semplice nome dell'offerente senza verbo di dedica o sostantivo in apposizione; nome del dio eccezionalmente allineato ad un nome umano; singolarità del nome *Vesuia*; eccezionalità del nome *Lar* al singolare e senza attributo; stranezza del patronimico ingiustamente sacrificato rispetto alla F di *f(ilia)* e collocato in testa a quest'ultima lettera.

---

[18] M. Zuffa in: Studi archeologici riminesi (Studi Romagnoli 13, 1964) 64 sg. n. 11, fig. 11. Questo esempio è sfuggito al Kolbe.

[19] Plautus, Aul. 2, 386; Merc. 834, 836; Mil. 1339; Trin. 39. Cato, de agr. 2, 1.

[20] Kolbe, art. cit., 9.

[21] Talvolta Plauto omette l'attributo *familiaris* (Aul. 386; Merc. 836; Trin. 39), ma il contesto dimostra con assoluta chiarezza che si tratta del *Lar familiaris,* e non di altri.

[22] Kolbe, 5.

Ce n'è più che abbastanza per dubitare fortemente della lettura *Lare Vesuia Q(uinti) f(ilia)*. Ma il colpo decisivo viene dall'esame diretto dell'originale.

Ecco subito le altre difficoltà:

a) Leggendo *Vesuia,* si verrebbe ad ammettere che il lapicida avesse voluto scrivere questo nome in lettere più serrate. Un occhio appena un po' esercitato si accorge subito, infatti, che dopo *Lare* l'artefice avrebbe — stando alla lettura del Kolbe — alterato notevolmente il ritmo della scrittura, creando così una spiacevole disarmonia.

b) Le due presunte V del presunto *Vesuia* avrebbero una modestissima apertura; e ciò è in pieno contrasto col tipo normale della V, specie nell'età arcaica. Le altre tre epigrafi di Tor Tignosa e in generale tutte le iscrizioni latine arcaiche presentano infatti normalmente la V molto aperta, o che ambedue i tratti siano obliqui (V) o che il primo tratto sia verticale e il secondo obliquo (*V*)[23].

c) La S della presunta *Vesuia* viene così descritta dal Dott. Kolbe: „relativ schlank und langgezogen, aber doch deutlich die Schlängellinie eines S mit den abknickenden Ansätzen oben und unten"[24]. Egli aggiunge che questa „der Kursive angenäherte Form des S" si trova anche in altre epigrafi del IV e del III secolo av. Cr., epigrafi ch'egli cita alla nota 18. In realtà, la S non esiste. Il Kolbe ha evidentemente interpretato come „abknickende Ansätze" uno scherzo della luce, in alto, e una minuscola imperfezione della pietra, in basso. Non c'è dunque la „Schlängellinie", ma soltanto un tratto rettilineo obliquo, come si vede benissimo nella fotografia riprodotta dallo stesso Kolbe nella sua tav. 2, 1 (tav. 57, 1). Del resto, anche dando per buoni gli inesistenti „abknickende Ansätze", si verrebbe ad ammettere una S così straordinariamente „schlank" e „langgezogen" da superare per snellezza e longilineità tutte le più svelte S corsive delle tavolette cerate pompeiane. Non parliamo poi delle iscrizioni del IV e del III secolo av. Cr. citate a confronto dal Kolbe, le quali presentano una S del tutto diversa.

d) Ammettendo l'esistenza della presunta S davanti alla presunta V, il Kolbe non si accorge di venire a comprimere in uno spazio angustissimo due lettere generalmente assai ampie nel comune uso epigrafico latino. Proprio l'erronea lettura SV fu la causa per cui il Kolbe abbandonò *Annia* per *Vesuia.* Lo afferma egli stesso: „Endgültig Abschied habe ich dann von *Annia* genommen, als mir klar wurde, daß der Buchstabe vor IA kein N ist, sondern daß dort SV zu lesen ist"[25]. E pensare che con *Annia,* senza avere raggiunto la verità, egli le era però, come vedremo, abbastanza vicino. Ci sarebbe proprio da credere che la „Schlängellinie“ di quella fantomatica S abbia avuto per il Dott. Kolbe quasi la parte di un serpentello maligno. Essa infatti lo spinse a deviare dalla buona strada per seguire il miraggio del „vulcanico“ nome *Vesuia*.

---

[23] Si confrontino, fra l'altro, le V degli altri cippi di Tor Tignosa (BullCom. 72, 1946-48, tav. 1). Un esempio del secondo tipo di V si trova nel nome *Maurtia.*

[24] Kolbe, 3 sg.

[25] Id., 4, nota 20.

e) Sotto la E (II) del presunto *Vesuia* il Kolbe segna — nella sua trascrizione — un punto. Egli stesso infatti non riesce a vedere chiaramente quella lettera, anzi, per essere più precisi, il suo secondo tratto verticale: „. . . die rechte (sc. Haste) macht einen etwas verbogenen Eindruck, so daß man fast an B denken könnte“[26]. Ma poiché una lettura *Ubsuia* sarebbe inaudita, egli la scarta subito per ripiegare su *Vesuia*. Per questo, egli è costretto a passar sopra al „verbogener Eindruck“ e a vedere qui un tratto verticale che col tratto verticale precedente possa costituire una E (II). La verità è che il secondo tratto verticale non esiste. Anche qui la scabra superficie della pietra ha tratto in inganno il Dott. Kolbe. Ci sono soltanto alcuni dei soliti buchetti del peperino, uno dei quali particolarmente profondo, riuniti fra loro da un casuale tratto sinuoso (tav. 57, 2).

f) La Q che il Kolbe riconosce al di sopra della presunta F (I') è anch'essa, decisamente, un'illusione. Dirò fra poco quale fu probabilmente la causa di questa illusione. Per di più, la presunta F (I') del presunto *f(ilia)* è anch'essa illusoria, e al suo posto c'è la D che da principio io avevo letta.

Tirando le somme, la lettura *Vesuia Q(uinti) f(ilia)* cade inesorabilmente. Il Dott. Kolbe aveva preso congedo da *Annia*; ora bisogna prenderlo anche da *Vesuia*. Le ombre delle due donne e del rispettivo padre *Quintus* svaniscono, quindi, nel nulla. E allora che cosa rimane? Rimane, come già ho detto, il pio Enea.

Proprio questo mi dispongo a dimostrare.

Il minuto esame critico della lettura del Kolbe, che sopra ho esposto, è stato da me compiuto dopo che, per cortese consenso della Direzione del Museo, il cippo stesso era stato rimosso dalla mensola su cui si trovava accanto agli altri cippi di Tor Tignosa e provvisoriamente trasferito nel laboratorio dei restauri, sopra una tavola girevole. Qui soltanto ho potuto guardarlo con la necessaria cura in tutti i suoi particolari, sotto qualsiasi incidenza di luce[27]. Il cippo non era mai stato rimosso da quella mensola a partire dal 1958, cioè fin da quando esso era giunto nel Museo delle Terme insieme coi suoi tre compagni ed era stato collocato, in presenza mia e del compianto Prof. Salvatore Aurigemma (il Soprintendente di allora), sotto il portico del grande Chiostro. D'allora in poi tutti, compreso il Dott. Kolbe, lo avevano visto soltanto in quel luogo. E il luogo è (bisogna purtroppo riconoscerlo) il meno favorevole che si possa immaginare ad una lettura dell'epigrafe. Ciò spiega, almeno in parte, gli errori commessi dal Dott. Kolbe nel tentarne lo studio.

---

[26] Id., 4.

[27] Debbo i più vivi ringraziamenti alla Dott. Elisa Caronna Lissi, direttrice del Museo delle Terme, che con intelligenza e squisita cortesia mi ha facilitato il lavoro.

A suo tempo, prima del trasporto nel Museo, io avevo potuto esaminare il cippo appena rinvenuto nella casa dei proprietari di Tor Tignosa; ora, a distanza di anni, l'ho esaminato nuovamente in condizioni ancor più favorevoli. Il nuovo esame è stato proficuo. Esso mi ha infatti permesso di perfezionare la mia lettura del 1958, riconoscendo una variante del nome di Enea più conforme all'uso del latino arcaico. Inoltre, poiché ero tornata sull'argomento ed avevo confermato la lettura del nome di Enea, ho voluto riprendere in esame la figura di Enea rispetto alle figure di *Parca Maurtia* e di *Neuna Fata*, i cui cippi erano stati rinvenuti in precedenza nella medesima località; e ciò nell'intento di determinare meglio il carattere del santuario cui essi appartenevano. Infine, ho voluto rivedere, alla luce di elementi nuovi, il problema della cronologia.

Nel 1958 avevo letto *Lare Aineia d(ono)*, attribuendo ad Enea un nome che poteva esser considerato calco fedele del greco Αἰνείας. Questa lettura nettamente grecizzante non era assurda in un'età così arcaica quale quella che la nostra epigrafe poteva senza dubbio vantare. Ora però il nuovo esame dell'epigrafe mi ha suggerito di modificare la lettura di allora in:

Lare Aenia
d(ono)

Il Dott. Kolbe aveva rasentato la verità quando, com'egli dichiara, aveva creduto di poter leggere prima di I A una N[28]; ma poi (l'ho già rilevato) egli ne deviò, attratto dall'ingannevole miraggio di *Vesuia*. Invece la N è chiarissima, ed io mi meraviglio proprio di averla disconosciuta fino ad oggi (tav. 57). D'altra parte, dopo *Lare* è indiscutibile la presenza della A da me già letta e a torto disconosciuta dal Kolbe (tav. 57, 2. 3), il quale ha preso per buono soltanto il suo tratto destro, facendone a torto il tratto sinistro della presunta strettissima V del presunto *Vesuia*[29]. Dopo l'A è ben chiaro un tratto verticale. Segue poi — meno profondo ma sicuro — un secondo tratto (II). Viene successivamente una piccola interruzione della scrittura dovuta a una serie dei soliti buchetti del peperino e ad un tratto accidentale sinuoso (gli occhielli della B che il Kolbe aveva creduto di scorgere).

---

[28] Kolbe, 4.

[29] Per negare la lettura dell'A, il Kolbe (p. 4) osserva che il suo tratto di sinistra sarebbe illusorio, e che comunque un'A quale io la leggevo sarebbe molto dissimile dai due ‚fratelli' a destra e a sinistra (i ‚fratelli', o meglio — in italiano — le ‚sorelle', sarebbero l'A di *Lare* e l'A della desinenza IA) e per di più priva del tratto interno. In realtà il tratto di sinistra è chiaramente distinguibile. La diversità dai ‚fratelli' (o ‚sorelle') non è quale essa sembra al Dott. Kolbe. È facile anzi notare che l'A di *Lare* presenta come la nostra A l'incurvamento di uno dei due tratti esterni, se pure non del destro ma del sinistro. Quanto poi all'asserita mancanza del tratto interno, un'attenta osservazione persuade ch'esso potrebbe esserci stato, perché in questo punto la pietra è corrosa. Mi è sembrato anzi d'intravederne una traccia. Anche però ammettendo ch'esso non ci sia stato, la sua mancanza sarebbe spiegabile. Nell'interno dell'A si vede uno dei soliti buchetti del peperino. Non escluderei che proprio questo buchetto avesse consigliato di omettere il tratto

L'artefice saltò, come in altri casi, questa minuscola zona d'imperfezioni[30] e scrisse poi — in una superficie meno accidentata — NIA. Ecco dunque risultare la lettura AIINIA (= *Aenia*).

Alla fine, un po' più in basso, è certissima la D di *d(ono)*, che del resto il confronto con gli altri cippi rendeva a priori estremamente probabile. La F (I') del Kolbe è del tutto illusoria. Ma come poté egli essere indotto a leggere in testa alla presunta F la stranissima minuscola Q del presunto *Q(uinti)*? Credo di aver individuato la causa dell'errore. Lo scalpellino tracciò, prima di scrivere la sua epigrafe, due tratti orizzontali di guida (tav. 57, 2). Il tratto inferiore, giunto quasi al margine del cippo, deviò verso il basso e fu poi tagliato dalla D sovrapposta. Il tratto superiore piegò anch'esso verso il basso, quasi per definire anche a destra l'epigrafe, ma si risolse quasi subito in un leggero svolazzo verso destra. Questa deviazione e questo svolazzo costituiscono forse, almeno in parte, ciò che per il Kolbe è la presunta Q con rispettiva presunta coda (tav. 57).

Chi riguardi oggi l'apografo dell'iscrizione di Enea da me pubblicato nel 1958[31], dovrà constatare che i tratti da me indicati come certi rimangono tali anche ora (tav. 57, 2). Sbagliai soltanto con una omissione e con una falsa integrazione. Non prolungai infatti verso il basso il primo tratto della vera N da me disconosciuta e integrai a torto un tratto obliquo (che io credevo allora tratto mediano della N) fra il secondo tratto della E (II) e il primo della vera N[32].

In sostanza, invece della grecissima forma *Aineia* abbiamo ora la regolare forma latina *Aenia*. Né c'è bisogno di molte parole per spiegare che da αι greco deriva normalmente il dittongo latino *ae* e che ει si contrae in *ē* o anche in *ī*. Basti pensare che la traduzione della 'Οδύσσεια composta da Livio Andronico era intitolata *Odusia*[33].

Nel mio scritto precedente mi fermai abbastanza a lungo sulla definizione di Enea come *Lar*. Ripeterò qui che *Lar* equivale, in questo caso, al termine greco ἥρως, col quale appunto sia Dionisio di Alicarnasso, sia il testo delle *Res gestae Divi Augusti* nel *Monumentum Ancyranum*, sia più tardi Plutarco rendono il termine latino[34]. Enea viene considerato come il progenitore eroizzato, come il

---

interno e, forse, avesse contribuito a far accentuare l'incurvamento del tratto di sinistra. Si noti, a questo proposito, che l'A di *Lare* presenta la sbarra più in alto che non l'A della desinenza IA: evidentemente perché l'artefice volle evitare un altro buchetto, che appare ben chiaro proprio al di sotto del tratto obliquo. Un'altra interruzione dovuta alla irregolarità della pietra si osserva subito dopo, fra la II e la N di *Aenia* (v. sotto).

[30] Per altre imperfezioni della pietra saltate dall'artigiano, v. la nota precedente.

[31] Guarducci, BullMusCivRom. 19 (Append. BullCom. 76, 1956-58), 6, fig. 3.

[32] Avrei dovuto accorgermi che la lettura di questa N poteva essere difficilmente giusta, perché postulava di quella lettera un primo tratto verticale invece che obliquo.

[33] Cfr. U. Knoche, Gnomon 4, 1928, 692. S. Mariotti, Livio Andronico e la traduzione artistica (1952) 93.

[34] Dionysius Hal., 4, 2, 3. *Res Gestae*, 4, 7; 6, 33 (= gr. 10, 11; 18, 23). Plutarchus, de fort. Rom. 10, 323 C.

divino *pater Aeneas*. Egli ci riporta all'antichissima figura del *Lar familiaris*, quello che Gaetano De Sanctis definisce nella sua Storia dei Romani come „lo spirito del capostipite della famiglia rappresentante in qualche modo della continuità di essa e però anche della *domus avita* in cui la famiglia risiede"[35]. Qui però Enea assume una dignità ancora più alta: egli è il capostipite non di una semplice famiglia ma di un popolo intero, niente meno che del glorioso popolo romano. Nel discusso problema circa l'origine dei *Lares*, il nostro *Lar Aenias* favorisce dunque in maniera decisiva l'idea esposta per la prima volta da Ernst Samter e poi condivisa da altri studiosi, fra cui autorevolissimo il De Sanctis: che cioè il culto dei *Lares* affondi le sue prime radici nel culto funerario del *Lar familiaris*[36]. Già il Kolbe, mentre negava l'esistenza del nome di Enea sul nostro cippo, doveva riconoscere che questa esistenza, se dimostrata, avrebbe dato piena ragione alla tesi del Samter e avrebbe perciò risolto „uno dei più oscuri problemi della storia dell'antica religione romana"[37]. Ora l'esistenza del nome di Enea è dimostrata e confermata, ed è perciò assicurato un così prezioso elemento allo studio della religione nel Lazio antico.

Fra coloro che dopo di me hanno preso in esame il cippo di Enea e in generale i cippi di Tor Tignosa alcuni sono caduti più o meno gravemente in un errore abbastanza comune: quello di non inquadrare a sufficienza i documenti nell'ambiente che li circonda. Questo errore è sempre motivo di danni, e lo è stato anche nel caso nostro. In particolare, non si può e non si deve dimenticare, nel nostro caso: 1) che il santuario di Tor Tignosa si trova nella zona dell'antica selva Albunea dove, secondo la tradizione, esisteva l'oracolo di Fauno consultato dal re Latino al sopraggiungere di Enea nel Lazio[38]; 2) che il santuario stesso è vicino a tre centri — Alba, Lavinio, Ardea — i cui nomi bastano a rievocare tutta l'epopea delle origini ‚troiane' di Roma; 3) che presso Lavinio, sulle rive del Numicio nelle cui acque Enea sarebbe miracolosamente scomparso, esisteva un suo antico *heroon*[39]; 4) che a Lavinio si conservavano gelosamente caducei e vasi ‚troiani'[40]; 5) che presso Lavinio, sulla costa del mare dove Enea sarebbe sbarcato, esisteva la località di Troia con un suo vetusto santuario[41]; 6) che a Lavinio, secondo una tradizione antichissima, i Romani si recarono per lunghi secoli a venerare i *sacra principia populi Romani Quiritium*[42]; 7) che le memorie di Enea e della sua leggenda erano tanto radicate a Lavinio da far sì che ancora in età imperiale si erigessero nella città statue di Lavinia, sposa di Enea, e di Silvio Enea loro figlio[43]; 8) che Alba passava per essere stata fondata dal figlio di Enea[44]; 9) che Ardea era sede di Turno re dei Rutuli, l'avversario e competitore di Enea; 10) che presso Ardea, o tra Ardea e Lavinio, si trovava il santuario di Venere *Frutis,* anch'esso collegato con Enea[45].

---

[35] G. De Sanctis, Storia dei Romani, IV 2, 1 (1953) 237.

[36] E. Samter, Familienfeste der Griechen und Römer (1901) 105-23; Id., ARW. 10, 1907, 368-92. De Sanctis, loc. cit.

[37] Kolbe, 8.

[38] Vergilius, Aen. 7, 81-101. Cfr. Guarducci, BullCom. 72, 1946-48, 9 sg.

[39] Dionysius Hal., 1, 64, 4 sg. Cfr. F. Castagnoli, ArchCl. 19, 1967, 242-45.

[40] Dionysius Hal., 1, 67, 4. (Cfr. Varro, de re r. 2, 4, 18) (il quale ricorda, come esistenti a Lavinio, le riproduzioni bronzee dei famosi trenta porcellini bianchi visti da Enea).

[41] Cfr. L. Pareti, Storia di Roma e del mondo romano, 1 (1952) 247 sg. Castagnoli, 237-43. 246 sg.

[42] Asconius, ad Cic. pro Scaur. 1, 1. Valerius Maximus, 1, 6, 7. Servius, Aen. 2, 296; 3, 12; 8, 664. Macrobius, Sat. 3, 4, 11. CIL. X 797 (= Dessau, ILS. 5004), ecc. — Cfr. De Sanctis, 169 sg.

Questo è il quadro in cui s'inserisce il santuario di Tor Tignosa coi suoi cippi venerandi. Non si può dimenticarlo se non si vuol rischiare di cadere in gravi fraintendimenti.

Nell'àmbito del santuario sorgeva senza dubbio un tempio. Le successive indagini compiute sul terreno da Ferdinando Castagnoli, da suoi alunni (Lorenzo Quilici e Giovanni Maria de Rossi)[46] e ultimamente da me permettono infatti di stabilire l'esistenza di tegole e di antepagmenta. C'erano anche oggetti fittili votivi. C'era inoltre un altare di peperino, dalla sagoma di tipo arcaico, molto simile alle sagome di certi altari di Lavinio. Ma di questi elementi e del loro apporto al problema della datazione parlerò in séguito. Qui vorrei richiamare l'attenzione sui personaggi divini venerati nel santuario per cercar di stabilire meglio il carattere di quest'ultimo nel quadro topografico da me dianzi delineato.

Oltre il *Lar Aenias,* ricevevano culto in questo luogo, come si ricorderà, due figure femminili, *Parca Maurtia* e *Neuna Fata.* Pubblicando i tre cippi contenenti rispettivamente i testi *Parca Maurtia / dono, Neuna dono* e *Neuna Fata,* io richiamai un passo di Aulo Gellio relativo ai *Tria Fata,* cioè a quella triade di divinità romane che a un certo momento vennero a corrispondere, più o meno, alle Μοῖραι greche[47]. Aulo Gellio riferisce che secondo Varrone i nomi dei *Tria Fata* sarebbero stati *Parca, Nona, Decima;* che invece secondo Cesellio Vindice (grammatico del II secolo d. Cr.) i nomi delle *Parcae* (così egli chiama i *Tria Fata*) sarebbero stati *Nona, Decuma, Morta.* Il nome di *Morta* comparirebbe, secondo lo stesso Cesellio, in un verso dell'Odissea di Livio Andronico. Era facile ravvisare i legami esistenti fra i nomi dei cippi e quelli dei Fati ricordati da Aulo Gellio *(Parca — Parca; Neuna — Nona; Maurtia — Morta).* Tutti gli studiosi che in séguito si occuparono dei cippi furono d'accordo con me nel ritenere innegabile il riferimento al passo di Gellio e nel credere che si trattasse, anche a Tor Tignosa, di divinità del destino[48]. Ma sul significato originario dei nomi *Parca, Neuna* e *Maurtia* si delinearono diversità di pareri; e le diversità ebbero naturalmente il loro riflesso nel giudizio complessivo circa il carattere del culto praticato nel santuario.

---

[43] CIL. XIV 2067-2068. A. Degrassi, Inscr. It. XIII 3 (1937) nn. 87-88, (cfr. CIL. I^2 p. 189). In un'altra epigrafe di Lavinio (CIL. XIV 2065, l. 1) si menziona il fiume Numicio personificato *(N]umice Lavinas).* Si possono ricordare, a questo proposito, gli *elogia* dei re di Alba esistenti a Roma nel Foro di Augusto (cfr. Suetonius, Aug. 31, 5. Ovidius, Fasti 5, 563-566 ecc. CIL I^2 pp. 186-202. R. Paribeni, NSc. 1933, 455-58, nn. 78-79. A. Degrassi, Inscr. It. XIII 3 nn. 1-5).

[44] Livius, 1, 3, 3. Dionysius Hal., 1, 66, 1. Sch. Bob. in Cicer., pro Plancio p. 255.

[45] Solinus, 2, 14.

[46] L. Quilici, Boll. della Unione Storia ed Arte n. ser. 11, 1968, 5-13. G. M. De Rossi, Apiolae (= Forma Italiae I 9; 1970), 95-97, n. 200.

[47] Aulus Gellius, 3, 16, 9-11.

[48] De Sanctis, 276: „Nella prima [Neuna] . . . è difficile non riconoscere la Parca detta Nona

In queste discussioni la parte principale spetta al compianto Stefan Weinstock, il quale, interpretando *Parca* come dea della nascita (da *parĕre*), *Maurtia* come un riferimento a Marte, dio antichissimo della natura feconda, e quindi come „die zeugende Kraft des Mars“, *Neuna* (= *Nona*) come dea del nono giorno dalla nascita, il *dies lustricus* di cui parla Macrobio, pensò ad un santuario spettante soprattutto a donne e a bambini[49]. Tale opinione egli mantenne anche dopo il rinvenimento del cippo col nome di Enea e nonostante il mutamento ch'egli stesso apportò alla etimologia di *Parca:* non più da *parĕre* ma da *parcere*[50].

Ma la tesi del Weinstock è difficilmente sostenibile. Lo affermai pubblicando il cippo di Enea, e oggi lo confermo con maggiore convinzione. In realtà, se non si vuol commettere l'errore cui dianzi alludevo di prescindere dal contesto topografico ed archeologico in cui un monumento s'inserisce, bisogna riconoscere che il santuario di Tor Tignosa doveva interessare non già una ristretta cerchia di donne campagnole ma il popolo nel suo complesso. In altri termini, si tratta non dei Fati che regolano e predicono il destino dei singoli individui nel momento in cui questi si aprono alla vita, ma dei Fati pubblici che riguardano il popolo intero. Già ricordai il carattere pubblico che spesso ebbero presso i Greci le Μοῖραι e presso i Latini le *Parcae* e richiamai l'attenzione sulle antichissime statue dei *Tria Fata* esistenti a Roma fra il Comizio e la Curia, vicino ai presunti sepolcri di Romolo e di Faustolo e alle statue di Orazio Coclite, di Porsenna e di Clelia[51]. Qui torno a dichiarare che la figura di Enea sarebbe inconcepibile in un santuario destinato alla maternità e all'infanzia, mentre ottimamente si addice ad un santuario in cui si venerano le divinità che presiedono ai destini del popolo romano.

Parlando dei cippi di Tor Tignosa nel suo libro „La religion de Virgile“, Pierre Boyancé si domandava se non se ne potesse forse ricavare che il noto legame fra Enea e il motivo del *Fatum* avesse un suo fondamento nelle tradizioni antichissime del Lazio. „Avait-on franchi le pas — immense — qui consiste à les faire présider (cioè i fati) aux destinées des États et même au gouvernement du monde?“ egli seguitava a chiedersi, concludendo poi che nella Roma del IV secolo av. Cr. questo passo difficilmente avrebbe già potuto esser fatto[52]. A me sembra invece che non ci sia difficoltà per ammetterlo. Basta pensare che un simile passaggio dall'ambiente privato all'ambiente pubblico era già stato compiuto sia per Vesta, originaria dea del focolare domestico divenuta in séguito protettrice del simbolico focolare di

---

. . . e nella seconda la Morta menzionata già come profetizzante il fato da Livio Andronico in un verso in cui il poeta con quel termine traduce la Moira d'Omero“.

[49] St. Weinstock in: Festschr. A. Rumpf (1952), 151-60.

[50] Weinstock, JRS. 50, 1960, 115 nota 38.

[51] Guarducci, BullMusCivRom. 19 (Append. BullCom. 76, 1956-58), 12 sg.

[52] P. Boyancé, La religion de Virgile (1963) 42. A p. 41 il Boyancé afferma, inesattamente, che

tutta la città, sia anche per Enea. Ho infatti rilevato che dal concetto di *Lar familiaris,* progenitore della famiglia, si era già passati — col *Lar Aenias* — al concetto più ampio e più alto del progenitore eroizzato di tutto un popolo.

Ma che il santuario di Tor Tignosa debba essere considerato di carattere eminentemente pubblico risulta anche da altre considerazioni.

Il nostro santuario si trovava esattamente sul tracciato dell'antica via che congiungeva Alba (antica rocca di Castel Gandolfo, come ormai tutti ammettono) con Lavinio, all'incrocio della via che porta ad Ardea. Ora, noi sappiamo che per avita tradizione i magistrati romani si recavano ogni anno in primavera a Lavinio per celebrare solenni sacrifici a Vesta e ai Penati, quasi a *sacra principia populi Romani Quiritium,* e a rinnovare insieme il trattato di amicizia coi Laurolavinati[53]. Tale cerimonia, molto probabilmente antichissima, era preceduta da una cerimonia analoga che si svolgeva dieci giorni prima sul monte Albano, nel santuario di Giove Laziale. Anche qui si sacrificava e si rinnovavano i patti con un'altra lega, quella dei Latini[54]. Bisogna dunque immaginare che il solenne corteo dei consoli, dittatori, pretori, pontefici e flamini si muovesse da Roma col rispettivo séguito, raggiungesse ingrossandosi man mano per via il monte Albano, svolgesse le cerimonie, sbrigasse gli affari di vario genere cui il convegno dava luogo e poi scendesse verso Lavinio per compiere altre cerimonie e per sbrigare altre faccende. Sulla via dal monte Albano a Lavinio la processione ufficiale passava per l'appunto davanti al nostro santuario, ed è facile immaginare che qui ci sia stata una sosta. E non soltanto in quei giorni solenni di primavera ma anche in altre occasioni il santuario si sarà offerto come tappa assai opportuna a quanti mantenevano i contatti ufficiali fra il santuario del monte Albano e Lavinio.

Questo stato di cose durò almeno fino al 338, cioè fino a quando la lega dei Latini venne definitivamente sciolta. Ma anche dopo quest'epoca seguitò a svolgersi sulla medesima via il traffico fra Lavinio e il centro religioso di Alba Longa. Si sa infatti che Alba, tramontata come potenza politica nel corso del VII secolo, sopravvisse a lungo come centro di culto[55]. È interessante anzi notare, a questo proposito, che la località di Tor Tignosa si trova quasi a mezza strada fra Pratica di Mare (Lavinio) e Castel Gandolfo (Alba): sono, almeno sulla carta, km. 7,500

---

io avrei negato l'identità del Lar Aeneas di Tor Tignosa con l'eroe venerato presso il Numicio. Egli ha evidentemente frainteso le mie parole: avevo messo in dubbio non l'identità delle due figure divine ma l'identità dei due santuari.

[53] V. sopra, nota 42.

[54] Livius, 8, 11, 15: *cum Laurentibus renovari foedus iussum, renovaturque ex eo quotannis post diem decimum Latinarum;* Id., 5, 52, 8: *[maiores nostri] sacra quaedam in monte Albano Laviniique nobis facienda tradiderunt.* Per l'antichissima istituzione delle *Feriae Latinae* sul monte Albano, cfr. De Sanctis, Storia dei Romani, I^2 (1956) 367-71.

[55] Cfr. CIL. VI 2172 (= Dessau, ILS. 5011), dove si ricorda una Vestale *ar[cis A]lbanae*; e CIL. XIV 2947, dove compare un Salio *arcis Albanae.* V. anche Dessau, 887. 1345. 4955. 4956: *pontifices Albani.*

da una parte e km. 7,500 dall'altra[56]. È ovvio pertanto che il santuario di Tor Tignosa fosse intensamente e ufficialmente frequentato anche dopo il 338 da coloro che si recavano da Lavinio ad Alba e viceversa. E poiché il medesimo santuario si trovava all'incrocio della via per Ardea, è facile ammettere che ciò accrescesse il numero dei frequentatori. Insomma, la posizione stessa del santuario rende molto improbabile ch'esso fosse, come pensò il Weinstock, luogo di ritrovo di giovani madri e suggerisce invece spontaneamente l'idea che vi si prestasse un culto di carattere pubblico.

Ciò sembra essere confermato dall'epiteto *Maurtia* attribuito a *Parca.* Mentre è innegabile, come ho detto, un riferimento alla *Morta* di cui parlava Cesellio Vindice riferendo un verso di Livio Andronico[57], è anche certo che *Maurtia* non può essere staccata dal nome del dio Marte *(Mauors, Maurs).* Questo ritengono in generale anche gli altri studiosi che dopo di me si sono occupati dei cippi, pur non essendo concordi nello spiegare l'attinenza di *Parca* al dio Marte. Il Weinstock e il Waszink pensano infatti all'affinità tra *Parca,* da essi ritenuta antica dea delle nascite, e Marte, dio della forza vegetativa[58]; mentre la Tels-De Jong ammette per ipotesi che *Parca* sia stata chiamata *Maurtia* soltanto per la materiale circostanza che Marte avesse un suo santuario in quei paraggi[59]. Ma né l'una né l'altra spiegazione sono molto persuasive. Sembra piuttosto che, come già rilevai pubblicando il cippo di Enea, la presenza di Marte nel santuario di Tor Tignosa possa essere spiegata inquadrando quel dio nel solito contesto delle tradizioni relative alle origini di Roma. Stefan Weinstock aveva, a mio avviso, sfiorato la verità quando a proposito di *Parca Maurtia* aveva incidentalmente ricordato l'arcaica tradizione che considera Marte padre di Romolo e capostipite del popolo romano[60]. E infatti è molto probabile che l'epiteto *Maurtia* attribuito a *Parca* debba la sua origine al desiderio d'inserire in qualche modo la figura dell'antichissimo e veneratissimo dio che presiedeva alle fortune di Roma in un santuario che alle medesime fortune si riferiva. Bisognerebbe allora ammettere che l'epiteto *Maurtia* sia stato aggiunto a *Parca* quando, comunque si voglia spiegare l'etimologia di *Parca,* questa figura era già divenuta una dea del destino. È comunque probabile che l'allusione a Marte nel santuario di Tor Tignosa sia, come dianzi dicevo, un altro elemento per confermare il carattere pubblico e ufficiale dei culti che vi si svolgevano.

---

[56] Questa notizia mi ha cortesemente procurata Ferdinando Castagnoli.

[57] V. sopra, p. 83.

[58] Weinstock in: Festschr. Rumpf, 154. J. H. Waszink, Gnomon 34, 1962, 445. Il Weinstock però, come ho già detto, ha preferito successivamente collegare il nome *Parca* al verbo *parcere* piuttosto che a *parĕre* (v. sopra, p. 84 e nota 50).

[59] L. Tels-De Jong, Sur quelques divinités romaines de la naissance et de la prophétie (1959) 83, nota 62. Un po' troppo complicata è la spiegazione che di *Maurtia* dà G. Radke, Die Götter Altitaliens (1965) 209 sg.

[60] Weinstock in: Festschr. Rumpf, 154.

Quanto poi alla parentela fra l'epiteto *Maurtia* e la *Morta* di Livio Andronico citata da Cesellio Vindice, essa fu probabilmente artificiosa; forse dovuta all'assonanza col nome greco delle Μοῖϱαι o col termine latino *mors*.

Tutto induce a credere che all'età dei nostri cippi si venerassero nel santuario di Tor Tignosa divinità collegate ai destini di Roma. È però probabile che il santuario sia nato con altro carattere. Non si può infatti dimenticare che Tor Tignosa è vicinissima alle emanazioni sulfuree della Solforata, quelle stesse emanazioni di cui parla Virgilio descrivendo l'oracolo di Fauno nelle profondità della selva Albunea. Poiché è accertato che la zona solforosa venne man mano restringendosi, non si può escludere che bocche di vapori sulfurei esistessero anticamente anche nelle immediate vicinanze del nostro santuario. Ora, tutti sanno che in località di questo genere gli antichi stabilivano di solito culti di carattere ctonio e oracolare. Lo dimostra, proprio nel caso nostro, l'accertata presenza dell'oracolo di Fauno. Sembra dunque oltremodo verosimile che nell'odierna località di Tor Tignosa si sviluppasse dapprima un culto oracolare suggerito dalla natura stessa e che su codesto culto oracolare s'innestasse poi un culto dei Fati, cioè di numi che, come le divinità oracolari, avevano la prerogativa di prevedere e di predire il destino. Il particolare carattere dei luoghi, intensamente popolati dalle tradizioni relative alle origini del popolo romano, avrebbe contribuito, a un certo momento, a conferire ai Fati di quel santuario un carattere decisamente pubblico.

Vorrei ora passare brevemente in rassegna quel poco di materiale archeologico che — a parte i quattro cippi iscritti — la località di Tor Tignosa ha finora restituito. Il materiale è assai scarso perché, per varie ragioni, nessuno scavo si è potuto eseguire fino ad oggi. I resti che mi accingo ad enumerare sono frutto di indagini superficiali nel luogo dove i cippi furono rinvenuti e nelle sue adiacenze. Nella loro scarsità, essi offrono però elementi utili a stabilire un po' meglio le caratteristiche del santuario e la sua cronologia. Mi è gradito avvertire che nell'esame del materiale archeologico ho potuto giovarmi dell'aiuto di vari amici e colleghi e specialmente di quello — validissimo e autorevolissimo — di Arvid Andrén.

Resti di un edificio:

Molti frammenti di tegole appartenenti a tre periodi diversi (fine del V — inizio del IV secolo av. Cr.; III sec.; II sec.). Il primo periodo è rappresentato da due frammenti di argilla rossastra e compatta. Uno di questi (alt. cm. 15,4; largh. cm. 12,7) presenta l'insolito particolare di una decorazione a cerchietti impressi con uno stampo nel listello sporgente prima della cottura. Vi è anche un foro destinato al passaggio di un chiodo ad arpione (tav. 60, 1. 2). Le tegole, più fini, di età posteriore sono accompagnate da frammenti di coppi.

Frammento di matrice di un antepagmentum (tav. 60, 3). Il Prof. Andrén è riuscito a collegare questo frammento con un tipo di lastre fittili di rivestimento attestato dagli scavi della basilica presso il tempio di Ardea. Il motivo consiste in una palmetta che si sviluppa da due doppie spirali ed è affiancata da due grifi alati rampanti. L'età sembra aggirarsi intorno al III secolo e concorda perciò con le tegole del secondo periodo[61].

Cornice di altare in peperino (tav. 63, 1). Questa ha una sagoma molto simile a quella di certi altari di Lavinio. Essa si trova, oggi, in un vicino casale appartenente alla stessa tenuta di Tor Tignosa, ma proviene sicuramente dalla zona del santuario[62].

Ex voto fittili:

Parte sinistra del tronco di una figurina femminile probabilmente stante e panneggiata, della presumibile altezza di cm. 60-70 (tav. 61, 2). Alt. mass. cm. 12; largh. mass. cm. 13,8; spess. medio cm. 2. Sono assai numerosi, nell'impasto dell'argilla, i frammentini di augite. L'età può aggirarsi tra la fine del V e l'inizio del IV secolo av. Cr. *Ex voto* o figura frontonale?

Testina femminile mutila della parte superiore (tav. 61, 3). Alt. cm. 8,2; largh. mass. cm. 6,5. L'argilla rossa e compatta sembra riportare al IV secolo.

Altri nove frammenti del medesimo impasto, di cui sette spettano a parti nude (tav. 61, 3). N. 1: alt. cm. 5,5; largh. cm. 5,5; spess. medio cm. 1,5. N. 2: alt. cm. 4; largh. cm. 5,5; spess. medio cm. 1.

Tre frammenti di chiome (III-II sec.) (tav. 61, 1). N. 1: alt. cm. 7,5; largh. cm. 5,5. N. 2: alt. cm. 3,5; largh. cm. 3,5. N. 3: alt. cm. 3; largh. cm. 2.

Frammenti di rilievo con decorazione architettonica (III-II sec.).

Strano frammento di un oggetto fittile con orlo rialzato e arrotondato, che da un lato si assottiglia, con un interno a piano obliquo (tav. 62, 1). Alt. cm. 12,5; largh. cm. 21,5; spess. medio cm. 3,3. La superficie è trattata in modo identico, all'interno e all'esterno. È difficile intuire quale fosse l'oggetto. Con tutte le riserve, si potrebbe pensare alla parte superiore di un'ala (suggerimento del Prof. Andrén); nel quale caso si tratterebbe di una immagine di proporzioni abbastanza notevoli (Vittoria?). L'età, a giudicare dall'impasto dell'argilla, sembra potersi fissare fra il III e il II secolo.

Vasi:

Un piattello quasi integro del tipo ‚Genucilia' (seconda metà del IV secolo)[63] (tav. 62, 2. 3). Alt. cm. 5,3; diametro cm. 13,6.

Vari frammenti di ceramica etrusco-campana, fra cui alcuni di vasi grossi, uno con tracce di fasce sopradipinte probabilmente in bianco (skyphos?), due di coppette, due di vasi a bocca piccola (III-II sec.).

---

[61] A. Andrén, Boll. Ass. Intern. Studi mediterr., 5, 1934, nn. 1-2, 22 sgg., n. II: 19, tav. 4, 3-4; Id., Architectural Terracottas from Etrusco-Italic Temples (1939-40) 450 n. II: 14.

[62] Quilici, 13 sg., fig. 6. De Rossi, 95 sg., fig. 176.

[63] M. A. Del Chiaro, The Genucilia Group: a Class of Etruscan Red-Figured Plates (Univ. of California Publ. in Class. Arch., 3, 4 [1957]) 243-372, tavv. 18-32. Il nostro piattello sembrerebbe appartenere a quello che il Del Chiaro definisce come secondo periodo (cfr. p. 248). Esso è molto simile all'esemplare riprodotto a tav. 25 c.

Un frammentino di vasetto a pareti sottili, anteriore al tipo della ceramica sigillata (II sec.).

Molti frammenti di ceramica grossolana, sempre però di età repubblicana.

Ricapitolando:

Il santuario ebbe certamente un edificio, il cui tetto fu rifatto o restaurato almeno tre volte. Esso doveva essere di una certa mole, tanto è vero che sul posto si fabbricavano antepagmenta. Ciò è dimostrato dal frammento di matrice[64]. V'erano grandi cippi votivi (i tre cippi di *Parca Maurtia* e di *Neuna Fata* sono davvero imponenti), almeno un altare, *ex voto* fittili, vasi. Se poi fosse giusta l'interpretazione dello strano frammento fittile come parte superiore di un'ala, si dovrebbe pensare anche a statue fittili di grandi proporzioni.

La vita del santuario si protrasse, per quanto fino ad oggi ne sappiamo, dalla fine del V al II secolo av. Cr. Già verso la fine del V secolo vi si offrivano *ex voto*. I cippi possono ancora appartenere alla fine del IV secolo. Sembrerebbe confermarlo, oltre il loro aspetto veramente molto arcaico, il confronto che si può istituire fra i loro caratteri epigrafici e quelli dei sarcofagi dei due *Cornelii* rinvenuti sulla via Marco Polo e databili alla prima metà del III secolo[65]. I caratteri dei cippi di Tor Tignosa sembrano infatti decisamente più antichi.

I cippi rivelano, come si è visto, l'esistenza nel santuario di un culto di carattere pubblico e, per così dire, patriottico. Quando si delineò questo carattere? Forse già all'inizio del IV secolo o addirittura alla fine del V? A quest'epoca, certo, la figura di Enea doveva già essere familiare agli abitanti del Lazio[66]. E a quale età si può risalire col culto dei Fati, e ancora prima, forse, con un culto oracolare?

A tutte queste domande soltanto uno scavo sistematico riuscirà (speriamolo) a dare risposta.

VESTA

Augusto fece, o no, costruire un tempio di Vesta sul Palatino? Delle discussioni intorno a questo problema le Römische Mitteilungen sono state, come già ho detto, la principale palestra. Nel 1955 Attilio Degrassi dette al problema risposta negativa[67]; nel 1964 io la detti affermativa[68]; nel 1966-67 Hans-Georg Kolbe tornò a darla negativa[69]. Al di fuori delle Römische Mitteilungen, altri due studiosi decisero anch'essi in senso negativo: Sandro Stucchi nel 1958[70] e Nevio Degrassi nel 1966-67, con un articolo uscito contemporaneamente a quello del Kolbe[71].

---

[64] Si vede che sul luogo stesso si provvedeva — almeno per un certo tempo — alla fabbricazione dei rivestimenti fittili. Mancano, stranamente, resti di antepagmenta stessi e di antefisse. Ma dell'esistenza degli uni e delle altre non si può dubitare.

[65] H. Blanck, RM. 73-74, 1966-67, 72-77, tavv. 32-34. Uno dei due defunti, P. Cornelius Scapula, pontefice massimo, esercitò quest'ufficio fra il 304 e il 255-52 av. Cr. (Blanck, 74).

[66] Al V secolo appartengono le note statuette fittili etrusche rappresentanti Enea con Anchise sulle spalle e Ascanio per mano. Cfr. G. Q. Giglioli, BullMusImp., 12 (Append. BullCom. 69, 1941), 8-15, tav. 1-2. M. Pallottino, Le Arti, 1, 1938-39, 403. A. Alföldi, Die trojanischen Urahnen der Römer (1957) 17, tav. 13, 3.

Ora vorrei riprendere la parola, per rispondere al Kolbe e, naturalmente, anche agli altri. La mia risposta (lo premetto) sarà di nuovo affermativa, anzi ancora più affermativa di prima. A favore della mia tesi posso infatti addurre, oggi, altri argomenti di grande peso, i quali per di più arricchiscono le nostre conoscenze di topografia, di archeologia, di storia della religione.

Gli elementi principali di giudizio sono, com'è noto, alcuni versi dei Fasti di Ovidio, due passi rispettivamente dei calendari Ceretano e Prenestino (tav. 63, 3), tre rilievi (una faccia della base augustea di Sorrento [tav. 64]; un rilievo del Museo di Palermo [tav. 65]; un rilievo della collezione Albani), una serie di monete emesse da Tiberio in onore del Divo Augusto (tav. 63, 2).

Ecco i dati su cui tutti sono d'accordo. Augusto viene eletto pontefice massimo il 6 marzo del 12 av. Cr., appena morto Lepido, al quale egli non aveva voluto togliere quell'altissimo ufficio. In qualità di pontefice massimo, Augusto dovrebbe, secondo la tradizione e come anche Cesare aveva fatto, risiedere nella *domus publica* del Foro romano, cioè in un edificio attiguo al tempio di Vesta e alla casa delle Vestali, delle quali, come pontefice, egli era divenuto *pater familias*. Ma Augusto non vuole abbandonare la sua casa sul Palatino: sia per motivi pratici, sia per motivi ideali e politici. Egli cede allora alle Vestali la *domus publica*[72] e, dovendo necessariamente abitare d'ora in avanti in una casa di pubblica proprietà, cede allo Stato una parte della sua *domus Palatina*[73] e v'impianta un nuovo culto di Vesta. Non volendo dunque scendere Augusto nel Foro, la dea sale sul Palatino. Il memorabile avvenimento riceve la sua sanzione nello stesso anno 12 av. Cr., il giorno 28 di aprile. L'anno e il giorno risultano con certezza dal calendario Prenestino, *IV (Kal. Maias) — — Quirinio et Valgio co(n)s(ulibus)*; il giorno è confermato dal calendario Ceretano e dai Fasti di Ovidio.

Ma che cosa materialmente fece Augusto per impiantare il culto di Vesta sul Palatino? Secondo l'opinione tradizionale, accettata e illustrata da Giulio Emanuele Rizzo nella sua fondamentale monografia sulla base di Sorrento[74], Augusto avrebbe portato sul Palatino una statua *(signum)* della dea e vi avrebbe edificato un tempietto *(aedicula)* e un altare *(ara)* in suo onore. L'esistenza del *signum* risultava dal calendario Ceretano (più tardi Attilio Degrassi aggiunse la conferma del calendario Prenestino) e dai tre rilievi (di Sorrento, di Palermo e della collezione Albani), quella della *aedicula* e dell'*ara* emergeva invece dal classico supplemento di Theodor Mommsen al mutilo passo del calendario Prenestino *(... quod eo di[e aedicul]a et [ara]* | *Vestae in domu imp. Caesaris Augu[sti po]ntif. ma-[x.]* | *dedicatast).* L'esistenza della *aedicula* si ricavava dai tre rilievi e dalle monete. Un'ara poi era rappresentata sul rilievo di Palermo e sul rilievo Albani, e poteva essere immaginata nella parte mancante del rilievo di Sorrento.

---

[67] A. Degrassi, RM. 62, 1955, 144-54.

[68] Guarducci, ibid. 71, 1964, 158-69, tavv. 39-41.

[69] Kolbe, ibid. 73-74, 1966-67, 94-104, tav. 38. Questo articolo fu citato da A. Degrassi (in: Acta of the Fifth Intern. Congr. of Greek and Latin Epigraphy Cambridge 1967 [1971] 156) prima ancora della sua pubblicazione. Le obiezioni sollevate dal Degrassi contro la mia tesi trovano ora esauriente risposta nelle pagine che seguono.

[70] S. Stucchi, I monumenti della parte meridionale del Foro romano (1958).

[71] N. Degrassi, RendPontAcc. 39, 1966-67, 77-116.

[72] Cassius Dio, 54, 27, 3.

[73] Id. ibid.

[74] G. E. Rizzo, BullCom. 60, 1932, 7 sgg.; Id., La base di Augusto (1933; ristampa).

Contro l'opinione tradizionale, Attilio Degrassi, mettendo a confronto i calendari Ceretano e Prenestino, si accorse che nel calendario Prenestino il supplemento del Mommsen *aedicul]a* doveva essere sostituito da *signu]m.* Egli integrò pertanto: *... quod eo di[e signu]m et [ara] Vestae,* ecc. Con ciò egli ammetteva l'esistenza di una statua e di un altare, ma negava quella di un edificio. Il tempio (o tempietto) di Vesta sul Palatino veniva, così, ad essere ‚demolito'.

Riprendendo il problema, io fui d'accordo col Degrassi nel supplemento *signu]m;* ma, convinta della esistenza di un edificio sacro a Vesta sul Palatino, cercai di accordare l'opinione tradizionale col giusto supplemento del Degrassi proponendo per il calendario Prenestino il supplemento: *...quod eo di[e signu]m et [aedis] Vestae,* ecc. (tav. 63, 3). La mia integrazione, accettata con favore da Adolf Greifenhagen nella sua recente monografia sul rilievo di Vesta da Wilton House[75], è stata invece respinta da Hans-Georg Kolbe e da Nevio Degrassi, i quali sono tornati sulle orme di Attilio Degrassi negando l'esistenza di un tempio di Vesta sul Palatino.

E già prima del mio articolo, Sandro Stucchi, basandosi sulla ‚demolizione' del suddetto tempio compiuta dal Degrassi, aveva esposto una sua rivoluzionaria tesi secondo la quale non soltanto la scena relativa a Vesta ma anche le altre rappresentate sulla base di Sorrento avrebbero dovuto essere trasferite nel Foro romano. Si tratterebbe, a suo giudizio, non già della inaugurazione del culto di Vesta sul Palatino, ma di quella del tempio del Divo Giulio, costruito da Augusto nel Foro[76].

Considerando ora a mente riposata e alla luce dei nuovi risultati di cui dispongo tutta la vicenda delle dotte dispute, credo di poter confermare che il compianto Attilio Degrassi dette, col suo supplemento *signu]m,* un utile contributo, ma che d'altra parte, avendo un po' forzato la sua conclusione, cadde nell'errore, trascinandovi anche dapprima lo Stucchi, poi il Kolbe e il proprio figlio Nevio Degrassi.

Prescindendo per ora dai calendari Ceretano e Prenestino, sui quali tornerò fra poco, richiamo o, per dir meglio, torno a richiamare l'attenzione sui documenti dai quali, in base al semplice buon senso, risulta l'esistenza sul Palatino di un edificio augusteo consacrato a Vesta.

---

[75] A. Greifenhagen, Das Vestarelief aus Wilton House (121./122. BWPr. 1967) 11.

[76] Stucchi, 11-38.

Rileggiamo, in primo luogo, i versi di Ovidio. Nei *Fasti* (composti all'incirca fra il 2 e l'8 d. Cr.)[77], il poeta, accennando alle feste del 28 aprile, ricorda l'accoglimento di Vesta nella *domus Palatina*[78]:

Aufer, Vesta, diem: cognati Vesta recepta est
limine: sic iusti constituere patres.
Phoebus habet partem, Vestae pars altera cessit;
quod superest illis, tertius ipse tenet.
State Palatinae laurus, praetextaque quercu
stet domus! aeternos tres habet una deos[79].

Tornerò in séguito sulla frase *aufer, Vesta, diem.* Ripeto intanto quanto già dissi. Chi legga senza preconcetti questi versi deve riconoscere che il poeta vuole alludere a tre aree contigue esistenti sul Palatino, nell'àmbito della proprietà di Augusto: una di Apollo, una di Vesta, una – evidentemente la più piccola *(quod superest)* – dello stesso Augusto. Si noti poi che l'accoglimento di Vesta sul Palatino avvenne per decreto del senato *(sic iusti constituere patres)* e che Augusto è considerato ‚parente' *(cognatus)* di Vesta; parente, in quanto, come Ovidio stesso spiega in un'altra pagina dei suoi *Fasti,* quella che descrive l'elezione di Augusto a pontefice massimo il 6 di marzo, Vesta era una dea di origine troiana, portata da Enea nel Lazio, e Augusto, appartenente alla famiglia dei Giulî, era un discendente di Enea e quindi, in ultima analisi, troiano di origine[80]. Già nel 36 av. Cr. Augusto aveva ceduto allo Stato un'area della *Palatina domus* perché vi fosse costruito il tempio di Apollo (dedicato poi il 9 ottobre del 28 av. Cr.). Lo afferma Suetonio[81]. Si osservi, a questo proposito, che il termine *domus,* mentre altrove indica la vera e propria abitazione di Augusto sul Palatino, qui invece vuol significare il terreno circostante, appartenente anch'esso all'imperatore. Ora, nel 12 av. Cr., il pio *cognatus* si priva di un'altra parte della *domus* per offrirla a Vesta.

Si tratta comunque (torno a ripeterlo) di due aree consacrate attigue fra loro e confinanti anche con l'area della vera e propria abitazione di Augusto.

Noi conosciamo l'area di Apollo e sappiamo ch'essa conteneva il tempio del dio; conosciamo anche l'area di Augusto e sappiamo che, ovviamente, anch'essa racchiudeva un edificio, cioè la casa abitata dal principe. È quindi ovvio, o per lo meno molto probabile, che anche la terza area — quella di Vesta — possedesse analogamente un edificio, grande o piccolo che si voglia immaginarlo. D'altra parte (lo ripeto ancora una volta), se Augusto avesse portato sul Palatino una sola statua e un solo altare, racchiudendo l'una e l'altro nell'àmbito delle sue mura domestiche, Ovidio — si può esserne certi — avrebbe parlato in maniera completamente diversa.

---

[77] La composizione dei Fasti fu, com'è noto, interrotta dalla partenza di Ovidio per l'esilio (verso la fine dell'8 d. Cr.).

[78] Ovidius, Fasti 4, 949-54.

[79] Cfr. Id., Metam. 15, 864 sg.: *Vestaque Caesareos inter sacrata Penates | et cum Caesarea tu, Phoebe domestice, Vesta.*

[80] Id. Fasti 3, 415-28. Cfr. 1, 527 sg.; 1, 521-26.

[81] Suetonius, Aug. 29, 3. Cfr. Cassius Dio, 53, 1, 3.

Attilio Degrassi e il Kolbe sentono la difficoltà, ma non le attribuiscono grande peso. Il Kolbe, ancora più chiaramente del Degrassi, si appella all'argomento, spesso invocato quando si tratta di versi, della perdonabile imprecisione del poeta. Egli pensa addirittura che il *signum* e l'*ara* di Vesta esistenti nella casa di Augusto „oscillino" davanti agli occhi di Ovidio, il quale si limiterebbe a formulare poeticamente la sua idea, lasciando ai lettori una certa larghezza d'interpretazione[82].

Ma questa spiegazione è del tutto fallace. Parlare, a proposito di Ovidio, di immagini „oscillanti" la cui interpretazione il poeta lascerebbe in parte all'iniziativa dei lettori, significa disconoscere la mentalità e l'arte del poeta di Sulmona. Ovidio è infatti, notoriamente, il poeta che descrive rispettando con sommo scrupolo la realtà, entrando in tutti i particolari, compiacendosi perfino — molto spesso — d'indugiare sulle minuzie. Egli è, insomma, il poeta miniaturista per eccellenza. Il suo gusto della nitidezza si rivela sempre: non soltanto nelle descrizioni di personaggi, di azioni e di ambienti reali, ma anche in quelle di personaggi, di azioni e di ambienti fantastici. Figuriamoci dunque se Ovidio avrebbe osato permettersi poetiche imprecisioni nel descrivere luoghi del Palatino che da Augusto avevano ricevuto definitiva sistemazione e dove Augusto stesso aveva la sua sede.

In conclusione, dai versi di Ovidio si ricava che Vesta aveva sul Palatino un'area propria attigua all'area di Apollo e a quella di Augusto. Si può altresì affermare che, con estrema probabilità, anche nell'area di Vesta sorgeva un edificio a lei sacro.

Da Ovidio passiamo ora ai monumenti figurati. Questi sono la base di Sorrento (di età augustea), il rilievo di Palermo (anch'esso, forse, di età augustea), il rilievo Albani (troppo restaurato per poterlo classificare con qualche precisione), le monete coniate da Tiberio dopo la morte di Augusto.

---

[82] Kolbe, 98 sg. Il Kolbe aggiunge poi una strana osservazione: che, cioè, l'esistenza di un edificio nella *pars* di Vesta non si può desumere dall'esistenza di un edificio nella *pars* di Apollo, perché — egli osserva — „che la *pars* di Apollo contenesse un tempio noi lo sappiamo, sì, ma non da questa fonte". Egli dimentica, evidentemente, che anche la terza *pars*, quella di Augusto, conteneva un edificio. Ma, pur prescindendo da questo non trascurabile dato di fatto, il ragionamento non è molto limpido. Che importa infatti, nel nostro caso, conoscere l'esistenza di un tempio di Apollo nella *pars* a lui spettante non da Ovidio ma da altre fonti? L'importante è sapere che quella *pars* conteneva un tempio, qualunque sia la fonte — purché attendibile — che ci tramanda la notizia. Non è — lo ripeto — cosa di lieve peso il sapere con certezza che due delle *partes* ricordate da Ovidio contenevano un edificio. Ciò crea, a priori, la possibilità che anche la terza ne contenesse uno.

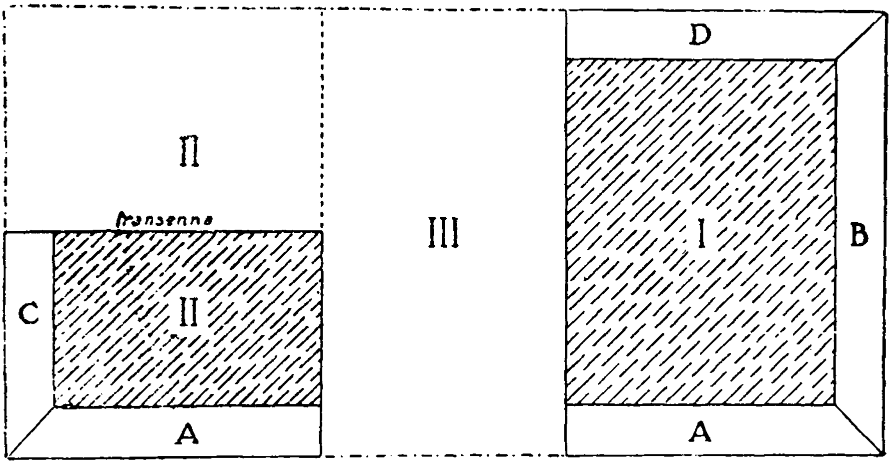


Fig. 1 Schema planimetrico della Base di Sorrento (Rapp. 1 : 20)

Di capitale importanza, pur nella sua mutilazione e corrosione (per secoli essa fu esposta all'oltraggio degli uomini), è la base di Sorrento, oggi conservata nel Museo Correale di quella città. Di forma rettangolare, essa era destinata, secondo il Rizzo che la illustrò, a sostenere tre statue, fra le quali certamente quella di Augusto. Essa era decorata di rilievi da tutti e quattro i lati (v. sopra, fig. 1). Di uno di essi, quello di destra, il rilievo ci è giunto integro; degli altri tre conosciamo soltanto alcune parti. Il monumento è così noto da essere superfluo il descriverlo ancora una volta. Dirò soltanto, in succinto, che la faccia sinistra della base (tav. 66) presenta il prospetto della casa di Augusto, con la porta ornata dalla famosa corona di quercia concessagli nel 27 av. Cr. dal senato romano, con le figure di Marte Ultore, del *Genius Augusti,* di Cupido, e probabilmente — nella parte mancante — di Venere, la divina sposa di Marte e progenitrice della *gens Iulia;* che sulla faccia destra (tav. 67) si vede la triade apollinea (Apollo fra Latona ed Artemide) con la figura della Sibilla accovacciata ai piedi di Apollo e di Latona, e rappresentata nell'atto di stringere a sé l'urna contenente i libri sibillini[83]; che sulla faccia posteriore (tav. 68) ci appare l'inconfondibile immagine della *Magna Mater Idaea,* o Cibele, accompagnata dalle figure di un Coribante e di una dea della quale sotto parlerò, quella stessa *Magna Mater* del cui tempio sussistono tuttora sul Palatino le cospicue rovine.

Il quarto lato della base, quello anteriore, su cui ovviamente ci si aspetta qualche altra immagine del Palatino, presenta la scena relativa a Vesta (tav. 64. 69). Quattro Vestali, nel loro caratteristico abbigliamento, procedono verso destra. Nella lacuna che la mutilazione del rilievo ha lasciata proprio nel mezzo di questo lato, bisognerà supplire una quinta Vestale (anzi la prima, la *Vestalis maxima*) e un altro personaggio che il confronto col rilievo di Palermo ci dice essere stato il pontefice massimo, cioè Augusto. Ci sarà stata probabilmente, come nel rilievo di Palermo e in quello della collezione Albani, anche una piccola ara.

---

[83] È interessante ricordare, a questo proposito, il passo di Suetonio (Aug. 31, 1) in cui l'autore c'informa che Augusto, eletto pontefice massimo, fece bruciare più di 2000 oracoli greci e latini,

Il corteo delle Vestali si muove verso il trono su cui siede, rappresentata in grandi proporzioni, la dea Vesta (tav. 69). Essa è velata e ampiamente ammantata; tiene lo scettro nella mano sinistra e protende la patera con la mano destra. È il tipo statuario di Vesta che vari monumenti ci presenteranno nei tempi successivi[84]. Ai lati della dea in trono stanno altre due divinità femminili, sulle quali in séguito dovrò tornare. La scena sembra svolgersi nell'interno di un portico di ordine ionico, al di qua di un'ampia tenda fissata all'architrave del portico stesso. Si noti subito che la colonna dell'estremità sinistra, dietro l'ultima Vestale, serve contemporaneamente alla scena dell'attiguo lato sinistro della base, quello su cui è rappresentata la fronte della casa di Augusto. Bisogna dunque desumerne che il portico in cui si svolge la scena di Vesta e delle Vestali è attiguo alla casa del sovrano.

Dietro il trono della dea si vede la parte superiore di un tempietto rotondo, nel quale è ovvio riconoscere il caratteristico tempio di Vesta riproducente la forma della primordiale capanna. Lo conferma la figurina di Atena armata che si delinea nell'inquadratura della porta, fra le due colonne di ordine ionico. È il celebre Palladio, l'idolo miracoloso caduto dal cielo, che Enea profugo aveva secondo la tradizione portato con sé da Troia e che, custodito gelosamente dalle Vestali, costituiva per i Romani il *fatale pignus imperii*[85], la garanzia della loro potenza, della loro vita stessa. Il tempietto di Vesta interrompe col suo tetto l'architrave del portico ed è a sua volta separato dal trono mediante un'altra tenda. Si ha quasi l'impressione che l'artista abbia voluto rappresentare l'edificio rotondo come esistente all'interno di un cortile. Ma certo le sue conoscenze della prospettiva non erano molto profonde. Ai due lati del tempietto si notano poi due pilastri sorreggenti rispettivamente due statue di animali: procedendo da destra verso sinistra, cioè nel senso in cui gli animali sembrano camminare, un ariete ed un toro. L'artista, non molto abile (l'ho già detto) nel rendere la prospettiva, volle forse indicare che i due pilastri si trovavano di qua e di là dalla facciata del tempietto.

Questa ipotesi è pienamente confermata dalle monete coniate da Tiberio (tav. 63, 2). Due caratteristici pilastri includono, quasi, fra di loro il tempietto. Anche qui l'ariete è a destra e il toro a sinistra. Qui però il toro è voltato verso destra, in modo da guardare l'ariete. Si noti poi che il tempietto presenta, sì, come nel rilievo

---

della cui autenticità v'era motivo di dubitare, e mantenne — non senza qualche taglio — i soli libri Sibillini. Questi vennero da lui racchiusi in due teche d'oro e deposti sotto il piedistallo dell'Apollo Palatino.

[84] Cfr. Greifenhagen, 11.

[85] Livius, 26, 27, 14. Per il Palladio, v. sotto, pp. 109 sg.

di Sorrento colonne di ordine ionico ma che nell'inquadratura della porta il Palladio non compare più.

Il rilievo di Palermo (tav. 65), opera di arte decisamente provinciale, mostra il tempietto rotondo, il tipo statuario di Vesta in trono, i due pilastri in minime dimensioni con l'ariete e col toro, un minuscolo altare, quattro Vestali e la figura, purtroppo mutila, di Augusto pontefice massimo. Una colonna ionica a sinistra di quest'ultimo sembra essere la sintetica espressione del porticato che compare nel rilievo di Sorrento.

Il rilievo Albani ci offre, nelle non molte parti conservate, i seguenti elementi: Vesta in trono davanti al suo tempietto, Vestali, altare.

Considerando ora nel loro complesso i rilievi e le monete, non si può evitare la conclusione che la dea in trono (cioè la statua di Vesta), i pilastri con gli animali e il tempietto costituiscano un tutto unico. Inoltre, poiché sulla base di Sorrento la statua della dea, i pilastri con gli animali e il tempietto sono inscindibili dal portico e quest'ultimo è strettamente collegato alla casa di Augusto, è necessario ammettere che la scena di Vesta e delle Vestali si svolge sul Palatino e che il piccolo tempio rotondo rappresentato sulla base di Sorrento, sui rilievi di Palermo e della collezione Albani e sulle monete del Divo Augusto sorge anch'esso sul Palatino.

È dunque certo che un tempio di Vesta, piccolo o grande che fosse, esisteva presso la *domus Palatina*.

Che cosa oppongono a questi dati di fatto i sostenitori della non esistenza di un tempio di Vesta sul Palatino?

Nessuno di essi, per la verità, si è mai accorto della coesione logica degli elementi sopra descritti e delle insuperabili difficoltà che codesta coesione creava contro le loro tesi.

Attilio Degrassi, dopo avere felicemente corretto in *signu]m* l'errato e ormai universalmente accettato *aedicul]a* di Theodor Mommsen nel testo del calendario Prenestino, non approfondì troppo il problema archeologico. Fra l'altro, egli tenne conto soltanto della base di Sorrento e delle monete, dimenticando sia il rilievo di Palermo sia il rilievo Albani. A suo giudizio, tre soli lati della base di Sorrento riguarderebbero il Palatino: il quarto, quello con la scena di Vesta, si riferirebbe al Foro. Il tempietto rotondo effigiato dietro il trono della dea sarebbe appunto quello, celeberrimo, del Foro romano; l'immagine di Vesta in trono dovrebbe essere interpretata non già come statua di culto della dea, ma come rappresentazione ideale della dea stessa, che assisterebbe (così pensa il Degrassi) all'inaugurazione del tempio del Foro dopo i (presunti) restauri di Augusto. Anche il tempietto delle monete sarebbe quello del Foro[86]. Quanto poi al vincolo fra le quattro

[86] I restauri augustei del tempio di Vesta nel Foro sono soltanto presunti. Essi si basano sulla notizia di Cassio Dione che nel 14 av. Cr. un incendio sviluppatosi nel Foro sarebbe giunto fino al tempio di Vesta (Cassius Dio, 54, 24, 2) costringendo le Vestali a trasportare gli oggetti sacri sul Palatino, e sulla persuasione di E. B. Van Deman (AJA. 16, 1912, 393) che le fondazioni del tempio e le strutture del suo podio sarebbero augustee. Ma dal passo di Cassio Dione

scene rappresentate rispettivamente sui quattro lati della base di Sorrento, esso sarebbe semplicemente la religiosità di Augusto.

Il Degrassi, che negava l'esistenza di un edificio di Vesta sul Palatino, doveva necessariamente trasportare nel Foro il piccolo tempio rotondo e identificarlo con quello — a suo giudizio, unico — che nel Foro sorgeva. D'altra parte, poiché il *signum* di Vesta si trovava, per lui, sul Palatino e non nel Foro, egli era costretto ad ammettere che la dea del rilievo fosse, semplicemente, una figura ideale. Con tale proposta però, oltre a non tener conto, come già ho detto, dell'unità topografica delle quattro scene rappresentate sulla base di Sorrento, egli non si accorse che certi particolari infirmavano a priori la sua tesi. Così, nella scena delle Vestali le tende indicano l'intimità di un ambiente[87] e sarebbero perciò inspiegabili davanti al tempio di Vesta nel Foro, mentre l'immagine della dea è troppo simile al tipo statuario di Vesta più volte attestato dai monumenti successivi perché ci si possa rifiutare di riconoscere in quell'immagine una vera e propria statua della dea.

Sandro Stucchi, facendo sua la conclusione del Degrassi circa la non esistenza di un tempio di Vesta sul Palatino, trasferì, come ho detto, nel Foro non soltanto la scena di Vesta ma anche le altre della base di Sorrento. I risultati cui egli giunse sono, com'è facile capire, tanto rivoluzionari e talvolta così strani che mi sembra superfluo prenderli sistematicamente in esame.

Hans-Georg Kolbe, pur seguendo le orme del Degrassi, non osò trasportare nel Foro la scena delle Vestali. Pensò, com'è logico, di lasciarla sul Palatino. Se non che, il piccolo edificio rotondo sarebbe sempre, per lui, il tempio di Vesta nel Foro. Com'è possibile? ci si chiederà. Ecco che cosa pensa — sia pure per ipotesi — il Kolbe. La scena rappresenterebbe la *dedicatio* della statua sul Palatino da parte di Augusto e delle Vestali. Le sacre vergini avrebbero prelevato la statua della dea dal tempio del Foro e l'avrebbero portata, in solenne processione, sul Palatino, nella casa di Augusto. Il tempietto che si vede dietro il trono di Vesta sarebbe appunto il tempio del Foro da cui le Vestali si erano mosse poco prima.

Certo, a parte le considerazioni generali da me fatte all'inizio, l'interpretazione del Kolbe non potrebbe essere più singolare. Anzitutto le Vestali non potevano prendere la statua di Vesta dal tempio del Foro per la semplice ragione che, come

---

non risulta affatto che il tempio andasse distrutto, e tanto meno distrutto così radicalmente da rendere necessarie fondazioni nuove. È probabile, sì, che qualche piccolo danno ci sia stato durante l'incendio del 14, ma questo sarà stato eventualmente riparato subito, da Lepido ancora pontefice massimo. Se no, bisognerebbe ammettere una inspiegabile attesa di due anni, fino all'elezione a pontefice di Augusto. In realtà, come cortesemente m'informa Gianfilippo Carettoni, il monumento stesso non offre alcun appiglio per sostenere la tesi di una sua ricostruzione augustea.

[87] Non si tratta, in questo caso, di velari festivi, come pensò il Rizzo (25 sg.) o di drappi tesi a nascondere un monumento prima della sua inaugurazione, come preferisce N. Degrassi (111; cfr. Id., BullCom. 67, 1939, 79 sg.). Si tratta invece di tende destinate a delimitare un ambiente e quindi a crearvi un senso d'intimità. Del medesimo genere sono, ad esempio, le tende che compaiono nel famoso rilievo ateniese in cui è rappresentata la visita di Dioniso ad Ikarios e nel rilievo del sepolcro romano degli Haterii.

afferma chiaramente Ovidio, nessuna statua della dea vi esisteva[88]; ma poi, se l'artista avesse voluto davvero esprimere ciò che il Dott. Kolbe crede di poter leggere nel rilievo, egli avrebbe rappresentato il tempietto rotondo non già dietro il trono della dea ma a sinistra del corteo delle Vestali, per dimostrare appunto che da quel tempietto il corteo si era mosso.

Nevio Degrassi, costretto anch'egli a identificare il tempietto rotondo della base di Sorrento con quello del Foro, ricorre a una diversa e non meno singolare spiegazione. Le proprietà di Augusto sul Palatino sarebbero state così estese da comprendere anche le pendici del colle. Proprio una di codeste pendici avrebbe confinato col *lucus Vestae,* e Augusto avrebbe appunto donato alle Vestali la parte della sua *domus* che confinava con quel *lucus.* Sulla base di Sorrento e nel rilievo di Palermo sarebbe rievocato l'atto solenne della memorabile donazione.

Francamente, pur ammettendo che Augusto avesse sul Palatino cospicue proprietà, è un po' difficile pensare che il Palatino augusteo scendesse nel Foro fino a toccare il venerando tempio di Vesta. Ma poi, come si può ammettere che tre lati della base di Sorrento si riferiscano a monumenti del Palatino vicinissimi l'uno all'altro e che il quarto lato invece si protenda, con un balzo prodigioso, verso le bassure del Foro? Come poteva la *domus* di Augusto — quella vera e propria, con la corona di quercia pendente dall'architrave della porta — trovarsi nelle immediate vicinanze del *lucus Vestae?*

L'esistenza di un tempio (o tempietto) di Vesta sul Palatino è, dunque, cosa certa. Ma, per non lasciare proprio alcuna ombra di dubbio in proposito, conviene chiarire anche certi altri punti su cui gli oppositori si erano fermati. Esporrò subito dopo un risultato nuovo da me conseguito, che, oltre a confermare l'esistenza sul Palatino di un edificio sacro a Vesta, illumina di viva luce questo argomento ed altri che gli sono connessi.

Nel calendario Prenestino (redatto fra il 6 e il 9 d. Cr.) Attilio Degrassi aveva integrato, come si è visto, al giorno 28 aprile, *eo di[e signu]m et [ara] Vestae,* ecc., ‚demolendo' così la *aedicul]a* di Vesta che il Mommsen aveva postulata[89]. Io integrai *eo di[e signu]m et [aedis] Vestae,* ecc. L'integrazione *[aedis]* è conciliabile con la lacuna, come lo stesso Kolbe ha riconosciuto[90], ed è richiesta dal senso. Una *aedis Vestae* infatti esisteva e, pur essendo — come risulterà in séguito — assai piccola, era senza dubbio più importante dell'ara. In ordine d'importanza si succedevano insomma: *signum, aedis, ara.*

La statua di Vesta *(signum)* era l'elemento più notevole, la vera e propria novità. Se nel 12 av. Cr. esistevano già in Roma immagini di Vesta[91], questa era però la prima statua di Vesta che ricevesse culto. Nell'antico tempio di Vesta sul Foro, la dea non era effigiata da alcun simulacro. Ovidio, nei suoi *Fasti,* lo afferma con assoluta chiarezza[92]. Ora però (l'ho già rilevato nel mio precedente articolo in Römische Mitteilungen[93]), avendo Augusto, il nuovo pontefice massimo, deciso di non scendere nel Foro, ed essendo d'altra parte necessario mantenere un vincolo reale, tangibile, fra Vesta e il pontefice, si era costretti a far salire la dea sul Palatino. E ciò non era possibile in altro modo se non creando una statua di culto della dea stessa.

---

[88] Ovidius, Fasti 6, 295 sg. V. sotto, p. 99.

[89] A. Degrassi, 145 sg.; Id., Inscr. It. XIII 2 (1963) n. 17, p. 133.

[90] Kolbe, 96.

[91] Cfr. Cicero, de nat. deor. 3, 10; 80. C'erano anche immagini di Vesta sulle monete di età repubblicana, ma nessuna di esse può essere interpretata come un'immagine di culto (cfr. Greifen-

La preponderante importanza della statua è, a mio giudizio, il motivo per cui nel calendario Ceretano si trova ricordata, al 28 di aprile, la dedica del solo *signum.* In questo calendario la nota *fer(iae) q(uod) e(o) d(ie) sig(num)* | *Vest(ae) in domo P(alatina)* | *dedic(atum)* fu aggiunta, come ben vide Attilio Degrassi, in un secondo momento, evidentemente proprio dopo il 28 aprile del 12 av. Cr., ciò che si rivela un prezioso terminus ante quem per la redazione di quel calendario[94]. Il ricordo del solo *signum* era stato da me spiegato pensando che il 28 aprile del 12 av. Cr. la *aedis* fosse stata dedicata ma non ancora del tutto costruita, mentre invece quando fu redatto il calendario Ceretano (fra il 6 e il 9 d. Cr.) essa già lo era. Oggi, i nuovi elementi di cui dispongo m'inducono a ritenere che l'omissione della *aedis* nel calendario Ceretano dipenda, molto più semplicemente, dalla maggiore importanza del *signum* rispetto alla *aedis* e, tanto più, all'*ara.* Lo spazio che si offriva all'incisore per aggiornare il calendario Ceretano sotto il 28 aprile era molto angusto[95]. Non è strano che dei tre elementi *(signum, aedis, ara)* egli scegliesse il primo e più importante. Del resto, il suo desiderio di compendiare è dimostrato, come lo stesso Kolbe notò, dalle fortissime abbreviazioni: *sig(num), Vest(ae), P(alatina),* ecc.

La *aedis* passava in seconda linea dopo il *signum.* Come risulta dai nuovi elementi che addurrò, essa doveva essere un piccolo edificio, non più che una edicola, il cui scopo essenziale era quello di giustificare la presenza sul Palatino della statua della dea[96]; una cappellina, che naturalmente riproduceva il caratteristico aspetto del tempio di Vesta nel Foro. Nessuna difficoltà offre, a questo proposito, l'uso del termine *aedis,* quale fu da me supplito nel calendario Prenestino, perché tutti sanno che gli antichi Romani applicavano il termine *aedes* (o *aedis*) tanto a

---

hagen, 7-9). Non dice molto che Virgilio (Aen. 2, 296) parli di un'immagine di Vesta portata da Troia per opera di Enea (cfr. N. Degrassi, 107 e nota 153).

[92] Ovidius, Fasti 6, 295 sg.

[93] Guarducci, RM. 71, 1964, 168.

[94] Inscr. It. XIII 2, n. 8, p. 66, tav. 11. N. Degrassi (107, nota 151) preferisce risolvere *p(ontificia)* (così già il Mommsen) invece di *P(alatina)* come invece fa A. Degrassi. A me sembra migliore la soluzione *P(alatina).*

[95] Kolbe, 97.

[96] Così fin dal 1953 aveva giustamente affermato G. Lugli (Studi minori di topografia antica [1965] 284).

grandi templi quanto a cappelline minuscole[97]. Tenendo presente la piccolezza della *aedis* di Vesta sul Palatino (piccolezza che — lo ripeto — mi riservo di dimostrare), si superano facilmente certe obiezioni che sia il Kolbe sia il Degrassi junior sollevarono contro il mio supplemento *signu]m et [aedis]* | *Vestae* nel calendario Prenestino. Così, si comprende per quale motivo si sia ricordato prima il *signum* e poi la *aedis,* e non viceversa come nella grande maggioranza dei casi[98]. In quei casi infatti si tratta di regolari templi contenenti una statua di culto, ed è perciò naturale che la priorità spetti alla *aedis* in cui si trova il *signum*; qui invece si tratta di un *signum* di notevole importanza che non si trova dentro la *aedis* e di una *aedis* che ha più che altro valore simbolico. Si capisce altresì come non si conosca per questa *aedis* del Palatino un *aedituus* e come gli *aeditui Vestae* che vengono ricordati nella prima età imperiale possano essere intesi, senza alcun pericolo di equivoci e quindi senza necessità di esplicita determinazione, *aeditui* del tempio di Vesta nel Foro romano[99]. Viene anche superata l'obiezione del Kolbe, secondo cui, ammettendo per ipotesi una *aedis* di Vesta sul Palatino, bisognerebbe aspettarsi di leggere nel calendario Prenestino non già *dedicatast,* come vi si legge, ma *constitutast*[100]. Il 28 aprile del 12 av. Cr. la *aedis* di Vesta avrebbe infatti potuto essere — egli pensa — soltanto „stabilita" *(constituta),* e non già così progredita nella costruzione da essere *dedicata.* In realtà, come spero di dimostrare fra poco, non c'è alcun bisogno di internarsi nei problemi della *constitutio* e della *dedicatio,* e tanto meno di citare l'esempio dell'*Ara Pacis Augustae,* che fu *constituta* il 4 luglio del 13 av. Cr. e *dedicata* il 3 gennaio del 9 av. Cr., perché la *aedis* di Vesta sul Palatino fu costruita in un brevissimo spazio di tempo e realmente *dedicata,* tutta quanta, il 28 aprile del 12 av. Cr.

Ma prima di tornare a parlare della *aedis* vorrei dire qualche cosa dell'*ara,* cioè del terzo elemento che Augusto fece apprestare per Vesta sul Palatino. Che un'ara vi fosse accanto alla statua e al tempietto risulta dal rilievo di Palermo e dal rilievo Albani, ed è perciò estremamente probabile che un'ara fosse rappresentata anche sulla base di Sorrento, nella parte mediana del rilievo, che è andata perduta. Essa doveva trovarsi davanti alla statua della dea in trono, presso la figura di Augusto pontefice. Ma, se questo è vero, altrettanto vero è che l'ara doveva essere un elemento quanto mai secondario. Lo dimostrano del resto, nel rilievo di Palermo, le minuscole proporzioni dell'ara rispetto alla statua della dea e al tempietto retrostante e la parte del tutto trascurabile ch'essa ha nello svolgimento della scena. Ciò non deve far meraviglia perché l'altare — elemento essenziale nella maggioranza dei culti antichi — ebbe invece scarsissima importanza nel culto di Vesta. Anzitutto, come bene osservò Gaetano De Sanctis nella sua preziosa e troppo spesso trascurata Storia dei Romani, il famoso edificio rotondo dedicato a Vesta nel Foro, più che un tempio, era un edificio pubblico in cui ardeva perenne quell'elemento vitale che per gli uomini è il fuoco, un edificio che, racchiudendo in sé il focolare della città, rappresentava sinteticamente e simbolicamente tutti i focolari domestici della città stessa[101]. A Vesta non si offrivano sacrifici, ma soltanto frutti della terra, bene intonati alle sue prerogative di dea materna, che provvedeva ai suoi fedeli insieme col fuoco anche gli alimenti quotidiani[102]. E infatti soltanto frutti sono rappresentati sul piccolissimo altare del rilievo di Palermo e sull'altro, un po' meno piccolo, del rilievo Albani. Sta di fatto che nessuna traccia di altare o di luogo dove un altare sia stato è venuta in luce durante le indagini intorno al tempio di Vesta nel Foro. Ciò non toglie che una piccola ara ci sia stata anche lì, se non fissa per lo meno portatile, sulla quale i fedeli abbiano potuto deporre i loro doni[103]. Ma — lo ripeto — l'ara era un elemento secondario. Così che, tornando all'ara di Vesta sul Palatino, si dovrà concludere ch'essa esisteva indubbiamente, come risulta dai rilievi, ma che doveva essere cosa di troppo scarsa importanza perché fosse resa necessaria una sua menzione nei calendari.

---

[97] Cfr. O. Prinz in: Thes. Lat., s.v. *aedes,* 911, 51-53: *„aedificium sacris usibus destinatum, tamquam dei deaeque cuiusdam domicilium exstructum, sive parvulum (i. q. aedicula, lararium, sacellum), sive maius",* ecc.

[98] Kolbe, 97 e nota 20.

[99] Questa difficoltà era stata sollevata da N. Degrassi, RendPontAcc. 39, 1966-67, 105, nota 143.

[100] Kolbe, 97 e nota 21.

Per eliminare la creduta esistenza di un edificio sacro a Vesta sul Palatino, Attilio Degrassi aveva notato che fra il 6 marzo del 12 av. Cr. (giorno in cui Augusto fu eletto pontefice) e il 28 aprile del medesimo anno (giorno in cui avvenne l'insediamento di Vesta sul Palatino) sarebbe stato materialmente impossibile costruire un tempio o anche una *aedicula* come il Mommsen aveva pensato[104]. E in questo anch'io gli detti ragione. Proprio per codesta considerazione e poiché ero, d'altra parte, convinta dell'esistenza di un tempietto di Vesta sul Palatino, in base ai versi di Ovidio e al rilievo di Sorrento, proposi la ipotesi che il 28 aprile del 12 av. Cr. la *aedis* fosse stata semplicemente iniziata.

Oggi mi sembra che il motivo addotto dal Degrassi e da me approvato sia facilmente infirmabile. Nella Roma dell'età augustea, in cui esistevano mezzi sovvrabbondanti, architetti abilissimi e maestranze attrezzatissime, non doveva essere affatto impossibile costruire in poco più di un mese non dico un tempio imponente ma una piccola edicola, una copia in sedicesimo del tempio di Vesta sul Foro. E tanto più possibile ciò doveva essere quando v'era un ordine preciso di Augusto, il principe ascoltato e temuto.

---

[101] De Sanctis, Storia dei Romani IV 2, 1, 165.

[102] Cfr. Rizzo, 47-49. V. sotto, p. 105.

[103] Una piccola ara è rappresentata davanti al tempio sui denarî di Giulia Domna, all'inizio del III secolo (Mattingly-Sydenham IV 1 [1936] 171, n. 587 A [circa 196-211 d. Cr.]; 311 n. 594 b [circa 211-17 d. Cr.]). Cfr. Rizzo, tav. agg. A 6-7. Greifenhagen, 9, fig. 3-4. Ma l'ara sembra essere qui un elemento più che altro dimostrativo, tanto è vero che uno degli esemplari mostra sul piano dell'ara una fiamma, mentre è logico che la fiamma arda soltanto sull'ara-focolare nell'interno dell'edificio.

[104] A. Degrassi, 147.

Che il tempietto di Vesta sul Palatino venisse costruito veramente in poco più di un mese e solennemente dedicato, insieme con la statua della dea, il 28 aprile del 12 av. Cr. risulta soprattutto da una più attenta lettura della scena di Vesta sulla base di Sorrento. E qui mi accingo ad esporre i frutti delle mie recenti indagini.

Chi ha letto fin qui le mie pagine avrà forse notato che ho appena sfiorato, fino ad ora, l'argomento dei due caratteristici pilastri sostenenti rispettivamente una figura di ariete e una figura di toro, che ci appaiono non soltanto sulla base di Sorrento ma anche nel rilievo di Palermo e sulle monete del Divo Augusto. Illustrando la base di Sorrento, Giulio Emanuele Rizzo notò giustamente che — per la mancanza di tronchi di sostegno — quei due animali debbono essere immaginati come di bronzo[105]. Alla mente del Rizzo, poi, e anche di altri essi richiamarono gli *armenta Myronis*, quattro mirabili statue di bovini, attribuite al grande scultore greco, le quali — secondo Properzio — sorgevano ai quattro angoli dell'ara di Apollo sotto il portico del vicino tempio di Apollo Palatino[106]. Inoltre, lo stesso Rizzo, ed altri, credettero che l'ariete e il toro dovessero essere compresi fra quei doni votivi che Augusto stesso, nelle *Res gestae*, si vanta di avere offerti quali *dona ex manibiis* (ἀναϑήματα ἐκ τῶν λαφύϱων, nella traduzione greca del *Monumentum Ancyranum)*, cioè come *ex voto* prelevati dal bottino di guerra (o eseguiti col ricavato del bottino stesso) . . . *in Capitolio et in aede Divi Iu[l]i et in aede Apollinis et in aede Vestae et in templo Martis Ultoris*[107]. Si fece notare, a questo proposito, che il tempio di Vesta era allineato a templi di costruzione sicuramente augustea (Divo Giulio, Apollo [Palatino], Marte Ultore), ciò che induceva a considerarlo augusteo anch'esso e a confermare quindi, implicitamente, l'esistenza di un secondo tempio di Vesta: quello, appunto, del Palatino. A tali considerazioni i fautori della tesi contraria hanno risposto cercando sia di scindere l'ariete ed il toro dagli *armenta Myronis* esistenti sul Palatino sia di sostenere che l'ariete ed il toro potrebbero, sì, esser considerati *dona ex manibiis* offerti al tempio di Vesta di cui Augusto parla nelle *Res gestae*, ma che questo tempio può benissimo essere quello — a loro giudizio, unico — del Foro romano[108].

Altro, ch'io sappia, non è stato mai scritto sulle caratteristiche immagini dell'ariete e del toro; caratteristiche e misteriose, perché — sia detto subito — quei due animali non hanno alcuna attinenza con il culto di Vesta.

Riservandomi di tornare fra poco sugli *armenta Myronis* e sui *dona ex manibiis*, voglio ora precisare quale sia, nel nostro caso, il vero significato dell'ariete e del toro.

---

[105] Rizzo, 28.

[106] Propertius, 2, 31, 7 sg.: *atque aram circum steterant armenta Myronis, | quattuor artifices, [vivida signa, boves.*

[107] *Res gestae*, 21, 2.

[108] A questa opinione viene abitualmente associata la notizia (peraltro assai discutibile: v. sopra, nota 86) che Augusto avrebbe più o meno radicalmente rifatto il tempio di Vesta nel Foro.

Questo significato era stato finora da tutti, me compresa, disconosciuto. Eppure esso era abbastanza evidente. Bisognava ricordare che ariete e toro sono immediatamente vicini l'uno all'altro nella successione dei segni zodiacali. Sono due segni primaverili, di tutti i più felici perché accompagnano il risveglio della terra e la manifestazione della sua eterna fecondità. Il sole entra nella costellazione dell'Ariete il 21 marzo e ne esce il 20 aprile, per entrare poi nella costellazione del Toro da cui esce il 19 maggio. Ovidio, che scandisce i suoi *Fasti* secondo il movimento dello Zodiaco, giunto al 20 aprile *(XII Kal. Maias)* così descrive il passaggio dall'Ariete al Toro[109]:

Proxima cum veniet terras visura patentes
Memnonis in roseis lutea mater equis
de duce lanigeri pecoris, qui prodidit Hellen,
sol abit; egresso victima maior adest.

La *victima maior* è il Toro, che segue al *dux lanigeri pecoris,* cioè all'Ariete[110].

Ora, è neccessario chiedersi: sotto quale segno dello Zodiaco cade il 28 aprile, giorno in cui avvenne la dedica del *signum* e della *aedis* di Vesta? Sotto il Toro (20 aprile — 19 maggio). E sotto quale segno cade, almeno in parte, il lavoro per le opere che furono oggetto della dedica? Sotto l'Ariete (21 marzo — 20 aprile). Ciò non può essere un semplice caso. Augusto, è vero, fu eletto pontefice il 6 marzo, cioè sotto il segno dei Pesci (20 febbraio — 21 marzo), che precede quello dell'Ariete. Ma dopo la sua elezione e la conseguente decisione di stabilire un culto di Vesta sul Palatino dovette passare qualche giorno, se non altro il tempo necessario perché il senato potesse adunarsi e votare quel decreto di cui ci parla Ovidio *(sic iusti constituere patres)*[111]. Augusto, rispettosissimo detta tradizione e delle forme, non avrebbe mai voluto prendere da sé, rapidamente, una così grave decisione. Dal 6 marzo (Pesci) si poté dunque giungere facilmente al 21 (Ariete), e comunque è certo che proprio per tutto l'Ariete e per la prima settimana del Toro (21 marzo — 28 aprile) si svolse il grosso dei lavori.

Stando così le cose, come dovremo interpretare le figure dell'ariete e del toro che compaiono sui rilievi di Sorrento e di Palermo e sulle monete del Divo Augusto? Mi pare che la risposta sia ovvia. Esse vogliono evidentemente indicare il segmento di calendario in cui i fausti lavori per Vesta ebbero luogo. Nello spazio di un mese e di una settimana non doveva essere impossibile — a Roma, in quell'età — apprestare una statua di Vesta elevando a dignità di simulacro di culto una delle statue già esistenti che riproducevano il tipo della greca Hestia; e nemmeno impossibile doveva essere, come ho già detto, costruire un'edicoletta che fosse copia conforme del venerando tempio di Vesta nel Foro. Non parliamo poi dell'ara, che con estrema facilità poteva essere procurata.

---

[109] Ovidius, Fasti 4, 713-716.

[110] Per l'inizio dell'Ariete, cfr. Fasti 3, 849-876 (dove si allude parimenti alla leggenda del vello d'oro).

[111] Ovidius, Fasti 4, 950.

Che l'edicola, necessaria per giustificare in qualche modo la presenza della statua di culto, venisse anch'essa costruita fra Ariete e Toro è confermato dalla posizione che i due pilastri con gli animali occupano rispetto al tempietto sia nel rilievo di Sorrento sia sulle monete del Divo Augusto. Essi stanno di qua e di là dall'edificio, quasi a dire che appunto in quello spazio di tempo l'edicola fu edificata.

A questo punto, è lecito chiedersi se le statue bronzee dell'ariete e del toro, ormai riconosciute come segni dello Zodiaco (altre conferme verranno da quanto sto per dire), non abbiano proprio nulla che vedere sia con gli *armenta Myronis* sia coi *dona ex manibiis* coi quali finora erano stati messi in rapporto. A me sembra che un legame possa ancora essere ammesso. Gli *armenta Myronis,* statue bronzee di animali issate su altrettanti pilastri davanti al tempio di Apollo Palatino, possono benissimo avere ispirato il progetto di collocare analoghe statue, sia pure con intento diverso, davanti al vicino tempietto di Vesta. Quanto poi ai *dona ex manibiis,* non si può davvero escludere che le immagini dell'ariete e del toro siano state eseguite per il tempietto di Vesta con denari attinti al bottino di guerra. C'è anzi uno strano particolare, finora trascurato, che sembrerebbe confermare questa ipotesi. Parlando dei *dona ex manibiis* da lui offerti agli dèi, Augusto ricorda, come si è visto, anzitutto il *Capitolium,* cioè il tempio di Giove Capitolino, poi altri quattro templi nell'ordine seguente: del Divo Giulio, di Apollo (Palatino), di Vesta, di Marte Ultore. Prescindendo dal tempio di Giove Capitolino, che fa parte a sé in quanto ad esso spettavano di diritto le primizie dei bottini di guerra e che perciò è ricordato per primo, è interessante notare che i templi del Divo Giulio, di Apollo (Palatino) e di Marte Ultore, tutti i tre costruiti da Augusto, vengono da lui enumerati secondo l'ordine cronologico della loro dedica: tempio del Divo Giulio (18 agosto del 29 av. Cr.); tempio di Apollo Palatino (9 ottobre del 28 av. Cr.); tempio di Marte Ultore (1 agosto del 2 d. Cr.). Il tempio di Vesta, ricordato come terzo fra i templi di Apollo e di Marte Ultore, s'inserirebbe perfettamente a quel posto con la sua data del 28 aprile del 12 av. Cr. È difficile ammettere che tutto ciò sia da attribuirsi al caso. Se di caso, come io penso, non si tratta, ne risulta un'ulteriore conferma per l'esistenza dell'edificio augusteo di Vesta sul Palatino. È poi allettante ritenere che i *dona ex manibiis* di cui parla Augusto siano stati offerti proprio in occasione della dedica dei rispettivi edifici.

Ma riprendiamo il filo principale del ragionamento.

Ho dimostrato che cosa siano l'ariete e il toro. Ma ci sono altri argomenti che confermano la mia conclusione e, insieme, allargano in maniera sorprendente il campo della ricerca.

Chiediamoci anzitutto perché Augusto volle che i lavori per Vesta si facessero con tanta celerità, fra circa il 21 marzo e il 28 aprile? Una ragione ci doveva essere. Questa è, se non erro, da ricercarsi nella stessa data del 28 aprile. Era, esso, un giorno quanto altri mai felice, del quale si volle evidentemente – per la dedica di Vesta – la coincidenza.

Sarà opportuno rileggere, a questo proposito, quanto il calendario Prenestino ci dice alla data del 28 aprile (tav. 63, 3):

> *Ludi Florae. Feriae ex s(enatus) c(onsulto), quod eo di[e signu]m et [aedis]*
> *Vestae in domu Imp(eratoris) Caesaris Augusti pontif(icis) ma[x(imi)]*
> *dedicatast. Quirinio et Valgio co(n)s(ulibus). Eodem*
> *die aedis Florae quae rebus florescendis praeest*
> *dedicata est propter sterilitatem frugum.*

Il 28 aprile, come si vede, era stato dedicato il tempio di Flora e avevano inizio i suoi *ludi*, che si protraevano poi, come sappiamo, fino al 3 maggio. Si volle, come sembra, che la dedica del *signum* e della *aedis* di Vesta sul Palatino coincidesse con la dedica della *aedis* di quella dea che presiedeva al fiorire delle cose *(quae rebus florescendis praeest)* e con l'inizio dei suoi *ludi*, giocondi e amatissimi dal popolo[112].

C'è poi ancora qualche cosa da osservare, che arricchisce grandemente il quadro. Si tratta delle due figure divine rappresentate sulla base di Sorrento di qua e di là dal trono di Vesta. Il Rizzo chiamò Cerere quella di destra e Libera quella di sinistra, osservando che Cerere e Libera, paralleli romani di Demeter e Kore, sono dèe della natura feconda e perciò molto affini a Vesta, dea del focolare domestico e del pane quotidiano[113].

Guardiamo ora un po' meglio queste due figure.

La figura di destra rappresenta una dea matronale, con la testa coperta da un velo, la quale con la mano destra solleva il manto, mentre regge con la sinistra un attributo. L'aspetto della figura ci riporta veramente a Cerere, e ciò sembra confermato dall'attributo, che un attento esame della fotografia e del calco dimostra essere un fascetto di spighe. È poi innegabile che fra Cerere e Vesta gli antichi Romani avessero stabilito stretti contatti. Basti pensare che Vesta era considerata protettrice dei fornai[114] e che a lei si addicevano perciò attributi quali le spighe ed i pani[115]. Ma quando cadevano – nel calendario romano – le solenni feste di Cerere, i *Cerialia*? Precisamente fra il 12 e il 19 aprile, cioè in un periodo che si svolge sotto la costellazione dell'Ariete[116]. Si osservi ora il rilievo di Sorrento. La dea si trova per l'appunto davanti al pilastro su cui sta l'ariete.

---

[112] Si potrebbe aggiungere un altro motivo: l'essere *Flora* nome segreto di Roma. Ciò risulta, all'età di Giustiniano, da Lydus, de mens. 4, 73 (cfr. 75); e l'esistenza del nome segreto è attestata già nel II secolo (Plutarchus, Quaest. Rom. 61). Ma è molto incerto se un concetto di questo genere possa risalire all'età di Augusto e, comunque, se possa esser postulato nel nostro caso.

[113] Rizzo, 47-49. Specialmente significativi sono, a questo proposito, certi versi di Ovidio (Fasti 6, 267 sg.: *Vesta eadem est et terra — subest vigil ignis utrique —* | *significantque deam terra focusque suam; 460: . . . et Tellus Vestaque numen idem*).

[114] Ovidius, Fasti 6, 317 sg.: *inde focum servat pistor dominamque focorum* | *et quae pumiceas versat asella molas.*

[115] Tali attributi compaiono anche su rilievi dell'età imperiale che si riferiscono a Vesta (cfr. Greifenhagen, 14-20, fig. 9. 11. 12).

Dalla dea di destra passiamo a quella di sinistra. È una dea giovanile, anch'essa velata. Il velo le scende dal capo sul petto, seguendo i contorni del volto leggermente reclinato, e sotto il velo sembra insinuarsi la mano sinistra, la cui presenza s'intuisce al di sotto del seno di destra. Il braccio destro, che probabilmente reggeva un attributo, è scomparso nella mutilazione del marmo. Mentre Cerere è rappresentata un po' discosta da Vesta, quest'altra dea le è vicina, quasi attaccata. I due gomiti si toccano; i due avambracci formano quasi un angolo acuto. Credo di non errare attribuendo a questa terza figura il nome di Flora, cioè della dea con la cui festa del 28 aprile la festa di Vesta è venuta a coincidere. E infatti il pilastro del toro si alza con simmetrica esattezza fra le due dèe. Per di più, questa terza figura si appoggia al pilastro, quasi a significare che la dedica del suo tempio e le feste in suo onore cadono sotto il fausto segno del Toro. Credo perciò che nella mano destra, oggi perduta, della dea si possa ragionevolmente immaginare l'attributo di un mazzo o di una corona di fiori.

La connessione di Flora col segno zodiacale del Toro viene messa in significativa evidenza anche da Plinio. Parlando infatti delle feste *Floralia* istituite il 28 aprile del 238 av.Cr. dai due Publicî Malleoli per consiglio degli oracoli Sibillini, *ut omnia bene deflorescerent* (sono, praticamente, le parole del calendario Prenestino), Plinio aggiunge, rifacendosi a Varrone: *hunc diem Varro determinat sole Tauri partem XIIII obtinente*[117].

Abbiamo così guadagnato, oltre tutto, la conoscenza almeno parziale del tipo statuario di Flora, che finora ci sfuggiva. Dalle monete repubblicane di C. Servilio (73 av.Cr.) e di C. Clodio Vestale (43 av.Cr.) ci era nota soltanto una testa di Flora; una testa giovanile di profilo ornata da una corona di fiori e da pendenti agli orecchi[118]. Ma la figura intera non si conosceva. Si ammetteva soltanto che il suo tipo riproducesse quello della greca Kore, e ciò in base ad un passo di Plinio in cui si legge che a Roma negli *Horti Serviliani* esistevano statue di Prassitele riproducenti Flora, Trittolemo e Cerere[119]. Ora abbiamo davanti a noi la figura intera, ad eccezione del braccio destro. La dea non ci si presenta a capo scoperto come sulle monete, ma porta in testa un velo. Ciò non deve stupirci, perché in questi particolari gli incisori dei conî monetali dimostrano spesso una certa autonomia. Né, d'altra parte, il velo disdice a Flora. Essa era infatti un'antichissima dea della natura feconda e come tale veniva considerata „madre"[120]: prerogativa che di per sé giustifica l'uso del velo.

---

[116] Per i *Cerialia*, cfr. A. Degrassi, Inscr. It. XIII 2, 439-443.

[117] Plinius, Nat. Hist. 18, 286. Per le feste *Floralia*, che si protraevano dal 28 aprile al 3 maggio, cfr. A. Degrassi, Inscr. It. XIII 2, 449-54.

[118] Cfr. A. de Franciscis in: EAA. III (1960), s.v. *Flora*. Sulla moneta di C. Servilio si legge *C. Serveil(ius) C. f.* (sul rovescio) *Floral(ia) primus (fecit)* (sul diritto). Si tratta di C. Servilio, antenato del nostro, che un secolo prima, essendo edile curule (173 av.Cr.), aveva celebrato per primo, come sembra, i *Floralia* annuali (cfr. De Sanctis, 281, nota 686).

[119] Plinius, Nat. Hist. 36, 23.

L'accostamento di Flora a Vesta sulla base di Sorrento trova impressionante conferma nei *Fasti* di Ovidio, sulla fine del quarto libro. Il poeta è giunto al 28 aprile, *IIII Kal. Mai(as)*[121].

Cum Phrygis Assaraci Tithonia fratre relicto
sustulit inmenso ter iubar orbe suum,
mille venit variis florum dea nexa coronis:
scaena ioci morem liberioris habet.
Exit et in Maias sacrum Florale kalendas:
tunc repetam, nunc me grandius urget opus.
Aufer, Vesta, diem, cognati Vesta recepta est
limine: sic iusti constituere patres, ecc.

Seguono i noti versi relativi all'accoglimento di Vesta sul Palatino. Ovidio, come si vede, aveva cominciato a parlare di Flora, delle sue corone fiorite, delle rappresentazioni sceniche un po' licenziose, che, come altre fonti attestano, distinguevano i suoi *ludi* nel Circo Massimo[122]. Ma bruscamente s'interrompe per dedicare la sua attenzione ad un' „opera più grande", cioè all'insediamento di Vesta sul Palatino, e si limita a promettere a Flora di tornare a lei dopo le Calende di maggio. La promessa, come subito si vedrà, è mantenuta. Qui però sarà bene notare la brusca interruzione e quello *aufer, Vesta, diem,* del quale soltanto ora si comprende il vero significato. Il verbo *auferre* vuole infatti esprimere la sacra prepotenza che Vesta, auspice Augusto e consenziente il poeta di corte, commette nei riguardi dell'antica Flora. Essa le „toglie" il giorno, sia pure per limitarsi a condividerlo. La stretta unione delle figure di Vesta e di Flora sotto l'immagine del toro sulla base di Sorrento sembra un'esatta traduzione in marmo del pensiero di Ovidio.

Il poeta, come ho detto, mantiene la promessa data a Flora. Passato il 28 di aprile, passato il primo di maggio, egli approfitta del 3 maggio *(VI Non. Mai.),* giorno in cui terminano e culminano le feste *Floralia,* per rivolgersi di nuovo alla dea[123]:

Mater, ades, florum ludis celebranda iocosis!
distuleram partes mense priore tuas,

---

[120] Lucretius, 5, 739. Ovidius, Fasti 5, 183 (v. sotto). Arnobius, Adv. nat. 3, 23.

[121] Ovidius, Fasti 4, 943-50.

[122] Cfr. A. Degrassi, Inscr. It. XIII 2, 451.

[123] Ovidius, Fasti 5, 183 sg.

e séguita salutandola come colei che segna il passaggio fra l'aprile e il maggio e che perciò ha diritto ad essere lodata dall'uno e dall'altro mese.

Tutto, come si vede, era stato minutamente studiato e regolato per quanto si riferisce all'impianto del culto di Vesta sul Palatino. Poiché si trattava di una decisione assai grave e piena di significato (lo spiegherò meglio in séguito), la dedica del *signum* e della *aedis* di Vesta sul Palatino era stata fissata nella stagione più propizia dell'anno tra due feste gioconde, i *Cerialia* (12—19 aprile) e i *Floralia* (28 aprile — 3 maggio), sotto gli auspici benigni dell'Ariete e del Toro[124]. Vesta, dea materna e propiziatrice di benessere, veniva presentata ai Romani fra due antichissime e veneratissime dèe della natura feconda: Cerere e Flora. Si noti poi che tanto Cerere quanto Flora erano divinità care al popolo, anzi di carattere plebeo, e che ambedue (guarda caso) avevano il loro tempio sul Circo Massimo, e per di più l'uno vicino all'altro, di qua e di là dal *vicus Publicius*[125]. Si osservi altresì che tra le feste di Cerere (12—19 aprile) e quelle di Flora (28 aprile — 3 maggio) s'inserivano altre feste più brevi relative al risveglio della natura e alla vita dei campi: i *Parilia* (21 aprile), i *Vinalia* (23 aprile), i *Robigalia* (25 aprile). Nei *Parilia* rientrava, com'è noto, la celebrazione del Natale di Roma[126].

Per Vesta Palatina si tenne dunque grandissimo conto del calendario e dei segni dello Zodiaco. Sorge allora spontanea la domanda se ciò sia conforme alla mentalità dell'epoca e in particolare alle tendenze di Augusto. Si può rispondere in senso decisamente affermativo. Roma pullulava già fin d'allora di astronomi e di astrologi. Basta fare un solo nome: quello di Marco Manilio, che a fondo si occupò — fra l'altro — di segni zodiacali. Si è già visto poi quanta importanza Ovidio attribuisse — nei *Fasti* — allo Zodiaco e si è constatato anche la cura con cui in età precedente il dottissimo Varrone definiva il giorno di Flora rispetto al segno del Toro. Quanto poi ad Augusto, Suetonio ci attesta chiaramente ch'egli era impressionabile, che credeva ai sogni ed agli auspici[127]. Lo stesso Suetonio ci racconta ch'egli si recò, in compagnia di Agrippa, ad Apollonia per consultarvi l'astrologo Teogene, e che, rimasto lietamente impressionato dall'oroscopo ottenuto, ordinò che si coniasse una moneta d'argento col segno zodiacale del Capricorno[128]. E infatti il Capricorno ci appare più di una volta sulle monete di Augusto ed anche sulle gemme, per esempio sulla celebre ‚gemma augustea' di Vienna. Gli studiosi hanno lungamente discusso intorno al significato che Augusto avrà voluto attribuire al suo Capricorno[129]; a noi però basta constatare, qui, ch'egli credeva anche ai segni dello

---

[124] Per il carattere propizio dei segni primaverili dell'Ariete e del Toro, cfr. O. Keller, Die antike Tierwelt 1 (1909) 329. 368.

[125] Per la vicinanza dei due templi, cfr. Tacitus, Ann. 2, 49, 1. V. anche Lugli, Fontes VIII (1962) 323. A. Degrassi, Inscr. It. XIII 2, 452.

[126] Per tutte queste feste, cfr. A. Degrassi, Inscr. It. XIII, 2, 443-49.

[127] Suetonius, Aug. 90-96. Cfr. R. Pettazzoni in: Augustus (Studi in occasione del bimillenario augusteo, 1938) 229.

[128] Suetonius, op. cit., 94, 17 sg.

[129] Cfr. K. Kraft, JbNum. 17, 1967, 18-27, tav. 2.

Zodiaco e alla loro potenza. Si ricordi poi l'importanza che lo stesso Augusto — in una frase riportata da Plinio — afferma di avere attribuito alla splendida cometa che per sette notti comparve nel cielo di Roma durante le celebrazioni in onore del Divo Giulio[130]. Il popolo riconosceva in essa l'anima di Cesare assunta fra gli dèi *(sidus Iulium)* e lo stesso dichiarava di pensare Augusto. Ma in cuor suo — aggiunge Plinio — egli vi ravvisava con gioia la sua propria fulgida stella[131]. Riesce allora del tutto comprensibile che Augusto abbia voluto regolare quasi ad orologio rispetto al calendario romano e ai segni celesti l'introduzione di un secondo culto di Vesta.

Fermiamo ora l'attenzione sul tempietto della dea, dedicato il 28 aprile sul Palatino. Impostato sopra una scalinata rotonda, con colonne di ordine ionico, esso è, come ho detto, la copia in piccolo del tempio di Vesta nel Foro. Sulla base di Sorrento, una figurina di Atena armata (il Palladio) si delinea, come si è visto, nell'inquadratura della porta. Negando la presenza di un tempio di Vesta sul Palatino ed affermando perciò che nel tempietto rappresentato sulla base di Sorrento si dovesse ravvisare il tempio del Foro, Attilio Degrassi addusse fra gli altri argomenti ch'egli riteneva favorevoli alla sua tesi l'impossibilità che ci fossero in Roma due Palladii. È naturalmente indiscutibile che ci dovette essere un solo Palladio, come ci fu un solo fuoco perenne; e che l'uno e l'altro si trovavano nel tempio del Foro. Soltanto all'età di Elagabalo, stando ad una notizia della *Historia Augusta*, l'antico Palladio fu trasportato sul Palatino nel tempio di Sol Elagabalus che l'imperatore aveva fatto costruire presso il palazzo dei Cesari[132]. Nel mio precedente articolo in Römische Mitteilungen, ammisi che Augusto avesse fatto eseguire una copia come del tempio di Vesta così anche del Palladio[133]. Oggi metto in dubbio la mia ipotesi. Mi pare strano, infatti, che Augusto abbia voluto far copiare un oggetto unico, gelosamente custodito nella parte più interna dell'edificio rotondo, invisibile a tutti meno che alla Vestale massima. Soltanto al tempo di Commodo esso fu mostrato per la prima volta[134]. Prima d'allora nessuno aveva un'idea precisa dell'aspetto della statua, salvo a sapere che si trattava di un idolo molto antico rappresentante Atena armata. Come avrebbe osato e potuto Augusto farne eseguire una copia? Oggi penso che la presenza del Palladio nel rilievo di Sorrento possa essere interpretata sia come indicazione, per significare che quello era un tempietto di Vesta, sia anche in un altro e più profondo significato. Il Palladio, portato nel Lazio da Enea, era considerato dai Romani come garanzia di salvezza e di potenza: *quasi pignus nostrae salutis atque imperii*, affermava Cicerone[135]; *fatale pignus imperii Romani,* scriveva Livio[136]. Mi domando se, nella scena solenne rappresentata sulla base di Sorrento, il Palladio non sia stato aggiunto a bella posta per alludere ai destini di Roma e del suo Imperatore. Certo, un'allusione di questo genere non poteva — in un simile contesto — mancare o, per lo meno, vi s'inserisce molto bene. Si noti anzi che il Palladio veglia dall'alto tra le figure di Cerere e di Vesta, richiamando con questa sua posizione la data del Natale di Roma (21 aprile), intermedia tra la fine dei *Cerialia* (19 aprile) e il giorno sacro a Vesta (28 aprile). In un congegno così mirabilmente preciso quale quello che il rilievo di Sorrento ci rivela, ogni particolare può assumere la sua importanza. Quanto poi all'aspetto del Palladio, esso non è quello di un rigido simulacro come lo vediamo effigiato in mano alla dea su monete romane, a cominciare da Galba in poi[137]. Questa della base di Sorrento, che è la più antica rappresentazione del Palladio romano a noi nota, mostra, per quanto è possibile giudicare la piccola e corrosa figurina, una Atena abbastanza sciolta e umanizzata: indizio anch'esso, forse, della impossibilità di pensare ad una copia dall'originale e, viceversa, della probabilità che si tratti di una ideale rielaborazione.

---

[130] Plinius, Nat. Hist. 2, 94 (cfr. Suetonius, Div. Iul. 88. Cassius Dio, 45, 7, 1, e altri).

[131] Per il *sidus Iulium*, che fa anch'esso la sua comparsa su monete augustee (del 17 av. Cr.), cfr. A. Abaecherli Boyce, Festal and Dated Coins of the Roman Empire: Four Papers (Numism. Notes and Monographs, n. 153, 1965) 1-11, tav. 1.

[132] Hist. Aug., Heliog. 3, 4.

[133] Guarducci, RM. 71, 1964, 165.

[134] Herodianus, 1, 14, 4.

Il lato posteriore della base di Sorrento (tav. 68) ci presenta Cibele in trono fra i suoi due leoni, dei quali soltanto quello di sinistra è conservato. Dietro la dea è un Coribante che si muove agitando lo scudo e che aveva certamente un suo compagno, rappresentato davanti alla dea, nella parte del rilievo andata perduta. Dietro la figura del Coribante superstite, all'estremità sinistra del rilievo, si vede una figura matronale, ampiamente ammantata e con la testa coperta da un velo, effigiata nell'atto di procedere verso destra. Le figure inconfondibili di Cibele e del Coribante sono evidenti allusioni al tempio della Magna Mater sul Palatino, dedicato nel 191 av. Cr., restaurato nel 109 da Q. Cecilio Metello Numidico e poi nuovamente — dopo un incendio — da Augusto, che lo dedicò nell'anno 3 d. Cr.[138].

Ma quale nome dare alla dea rappresentata a sinistra? Giulio Emanuele Rizzo la denominò Cerere; Sandro Stucchi, dopo avere trasportato nel Foro tutte le scene della base, la interpretò come Vica Pota; Nevio Degrassi pensò invece a Fortuna. Si è creduto finora che nella mano sinistra protesa in avanti la dea regga un attributo. Il Rizzo, prudentemente, non volle pronunciarsi, ma altri parlarono ora di una fiaccola, ora di una pala per dividere il grano, ora di un remo-timone, ora di un *cornu copiae.* In realtà, queste ipotesi sono illusorie. La dea non porta alcun attributo, ma regge semplicemente il suo manto, protendendolo in avanti e facendogli descrivere una specie di semicerchio: motivo assai noto nell'arte greca, dall'età arcaica in poi, per distinguere la figura della sposa e specialmente quella della sposa per eccellenza, cioè di Hera — Giunone[139]. D'altra parte, l'opinione del Rizzo che si tratti di una ripetizione di Cerere sembra difficilmente accettabile, tanto più perché la figura di Cerere rappresentata accanto al trono di Vesta non è affatto uguale alla nostra.

---

[135] Cicero, pro M. Scauro 48.

[136] Livius, 26, 27, 14 (cfr. 5, 52, 7).

[137] Per le monete di Galba: Mattingly-Sydenham 1 (1923) 206, n. 72, tav. 15, 265; per le successive: M. Bernhart, Handb. z. Münzkunde der röm. Kaiserzeit (1926) tav. 36, 10-13.

[138] Platner-Ashby, 324.

Sembra dunque ragionevole identificare questa figura con Giunone. Ammesso ciò, vengono subito in aiuto, anche qui, i *Fasti* di Ovidio. Giunto al primo di febbraio, il poeta ricorda la dedica di un tempio di Sospita, cioè di Giunone Sospita, esistente presso il tempio della Magna Mater sul Palatino e restaurato da Augusto dopo lungo abbandono[140]:

Principio mensis Phrygiae contermina Matri
Sospita delubris dicitur aucta novis.
Nunc ubi sunt, illis quae sunt sacrata Kalendis
templa deae? Longa procubuere die.
Cetera ne simili caderent labefacta ruina,
cavit sacrati provida cura ducis,
sub quo delubris sentitur nulla senectus.

Una festa di Giunone Sospita al primo di febbraio è confermata dal calendario Anziate precesariano (84-55 av. Cr.), il quale indica a quella data *Iunon(i) S[osp(itae)]* | *Matr(i) Re[g(inae)]*[141]. Poiché Giunone Sospita è dea di Lanuvio, alcuni studiosi hanno sentito difficoltà nell'ammetterne il culto sul Palatino[142]; e poiché risulta che di Giunone Sospita esisteva un tempio nel Foro Olitorio di Roma, votato dal console C. Cornelio Cetego nel 197 durante la guerra coi Galli e da lui stesso dedicato nel 194, si è pensato che a questo tempio si riferisca non soltanto il calendario Anziate ma anche la notizia di Ovidio[143]. Questa ipotesi costringeva però ad ammettere (ostacolo abbastanza grave) un *lapsus* di Ovidio, il quale avrebbe parlato di *Mater Phrygia* pensando invece alla *Mater Matuta,* che, com'è noto, aveva il suo tempio nel Foro Olitorio. Il Degrassi peraltro non esitò a lasciare sul Palatino il tempio di cui parla Ovidio, osservando che nel 338 i Lanuvini erano divenuti cittadini romani e che perciò non è inverosimile l'ammissione sul Palatino di un culto della loro dea[144].

A me pare che il Degrassi abbia ragione. Non v'è alcun motivo che ci vieti di postulare l'esistenza di due templi di Giunone Sospita a Roma, l'uno sul Palatino, l'altro nel Foro Olitorio; e, d'altra parte, non si può a cuor leggero mettere in dubbio una precisa testimonianza di Ovidio, tanto più perché questa testimonianza trova conferma — per la data — nel calendario Anziate.

---

[139] Per questo motivo, cfr. M.-L. Säflund, The East Pediment of the Temple of Zeus at Olympia (Studies in Mediterranean Arch. 27, 1970) 105-07, 117 sg., 173 nota 44.

[140] Ovidius, Fasti 2, 55-61.

[141] A. Degrassi, Inscr. It. XIII 2, 4 (cfr. 405).

[142] Cfr. De Sanctis, Storia dei Romani IV 2, 1, 140 sg., nota 51.

[143] Platner-Ashby, 291.

[144] A. Degrassi, 405.

Bisogna dunque pensare che Giunone Sospita possedesse sul Palatino un suo antico tempio vicino a quello della Magna Mater.

Che cosa vediamo, ora, sulla base di Sorrento? Accanto al gruppo di Cibele e dei Coribanti, evidente allusione al tempio della Magna Mater, vediamo un'altra figura di dea, e precisamente un tipo di Giunone. Che cosa ci dice poi la topografia del Palatino? Accanto al tempio della Magna Mater esisteva un solo piccolo edificio. Il basamento che ancora ne resta presenta, oggi, un aspetto di età adrianea, ma non si può escludere, anzi è quanto mai probabile, che sotto quel basamento ci sia un nucleo di età più antica. Finora si è dato al piccolo edificio il nome puramente ipotetico di *Auguratorium*, cioè di luogo destinato agli auguri[145]. Si tratta invece, con estrema probabilità, di un tempietto.

Ora, tenendo presenti i versi di Ovidio, la notizia del calendario Anziate, la figura giunonica rappresentata sulla base di Sorrento accanto al gruppo della Magna Mater, mi sembra molto allettante dare a questo tempietto il nome di Giunone Sospita. Ma saranno, naturalmente, gli scavi quelli che potranno dire, su questo argomento, l'ultima parola. Intanto, voglio ancora notare che alla mia ipotesi non disdice l'aspetto della dea sulla base di Sorrento. Quando parliamo di Giunone Sospita, noi siamo abituati a pensare alla orrida Giunone di Lanuvio, armata e con la testa munita di corna. È il tipo tradizionale dell'età arcaica[146]. Ma non si può certo escludere che con l'andar del tempo quel tipo si fosse modificato e che nella Roma dell'età augustea Giunone Sospita venisse concepita sotto un altro aspetto, più conforme a quello della greca Hera. Ciò viene anzi confermato dal fatto che già nel calendario Anziate, databile alla prima metà del I secolo av. Cr., Giunone Sospita porta anche gli epiteti di *Mater* e di *Regina*, epiteti che non si addicono affatto all'arcaico tipo della dea armata e invece concordano pienamente con l'aspetto matronale della dea rappresentata sulla base di Sorrento[147].

Quali altre figure saranno state accanto alla Magna Mater nella parte della base che è andata perduta? Certamente, come già ho detto, il secondo leone, il secondo Coribante e — con grande probabilità — anche la figura di Attis, del quale numerose immagini votive furono rinvenute durante le indagini intorno al tempio di Cibele[148]. Giulio Emanuele Rizzo pensò (con riserva) che su questo lato della base fosse rappresentato altresì il tempio della dea, così come sul lato opposto si vede il tempietto di Vesta. Ma questa ipotesi non è troppo verosimile, perché, se il tempio ci fosse stato, noi lo vedremmo effigiato alle spalle della dea in trono e non davanti ad essa.

---

[145] Platner-Ashby, 61. L'esistenza di un *Auguratorium* sul Palatino risulta soltanto dalle fonti tarde dei Regionarî e dei *Mirabilia*.

[146] Un'antefissa arcaica (fine VI — inizio V secolo) con la tipica immagine di Giunone Sospita è stata rinvenuta nel Foro, durante un'esplorazione sotto la Basilica Giulia (G. Carettoni e L. Fabbrini, RendLinc. 8. ser., 16, 1961, 58 sg., tav. 3, 2).

[147] Per la ‚polivalenza' del tipo di Giunone Sospita, cfr. G. Dumézil, Eranos 52, 1954, 116.

[148] P. Romanelli, MonAnt. 46, 1963, 261-68, 280-87, 318-20.

Si noti invece che tanto Giunone quando Cibele sono rivolte verso destra. Proprio qui — nello spazio abbastanza largo che ancora rimane da supplire — doveva esserci il punto focale della scena. Che cosa possiamo immaginarvi? Certamente qualche cosa d'importante e di sacro che richiamasse alla mente dello spettatore un altro luogo di culto esistente sul Palatino. Ora, credo di non essere lontana dal vero pensando che l'artista avesse qui collocato la veneranda immagine del Lupercale; immagine riprodotta, con varietà di particolari, su numerosi monumenti romani e, fra gli altri, anche all'esterno del recinto dell'*Ara Pacis*[149].

Il Lupercale era, com'è noto, l'antico antro ai piedi del Palatino, a cui, secondo la tradizione, sarebbe approdata — sulle acque del Tevere — la cesta contenente Romolo e Remo, e dove i due gemelli sarebbero stati allattati dalla lupa e poi presi in consegna dal pastore Faustolo[150]. In questo recesso, ombreggiato dal *ficus Ruminalis,* aveva la sua sede il Fauno Luperco, il cui culto sarebbe stato istituito, a imitazione di quello di Pan Liceo, dall'arcade Evandro[151], e qui facevano capo le caratteristiche feste *Lupercalia*[152]. Qui, come sembra, nel 296 av.Cr. gli edili curuli Gneo e Quinto Ogulnî avrebbero fatto erigere, a memoria del miracoloso approdo dei gemelli e della non meno miracolosa comparsa della lupa nutrice, una lupa di bronzo con i due bambini attaccati alle mammelle[153]. Nelle vicinanze poi s'indicava anche la veneranda capanna di Faustolo *(tugurium Faustuli)*[154].

Un ricordo del Lupercale, nel quale e intorno al quale vibravano le più antiche memorie di Roma, non poteva mancare sulla base di Sorrento. Torna poi straordinariamente bene che il Lupercale si trovasse non lontano dal tempio di Cibele. È vero che la località precisa della grotta non ci è ancora nota, ma nessun dubbio v'è ch'essa si aprisse sulla medesima pendice del Palatino verso il Velabro. È anche abbastanza significativo che il Lupercale, così come il tempio di Giunone Sospita e quello di Cibele, sia stato oggetto delle cure di Augusto, come lo stesso imperatore afferma nelle *Res gestae*[155].

Insomma, il lato posteriore della base di Sorrento richiamerebbe il nostro pensiero a tre monumenti sacri che arricchivano l'uno accanto all'altro, e proprio —

---

[149] G. Moretti, Ara Pacis Augustae (1948) 241-44, tav. 16.

[150] Dionysius Hal., 1, 79, 4-11. Ovidius, Fasti 2, 411-22.

[151] Dionysius Hal., 1, 32, 3 e 79, 8.

[152] Per i *Lupercalia,* cfr. A. Degrassi, Inscr. It. XIII 2, 409-11.

[153] Livius, 10, 23, 12.

[154] Solinus, 1, 18. Per la topografia di questa zona del Palatino, cfr. Castagnoli, ArchClass. 16, 1964, 173-81. Carettoni, NSc. 1965 Suppl., 130-40.

[155] *Res gestae* 19: . . . *Lupercal* . . . *feci.* Non si capisce bene se Augusto abbia semplicemente sistemato la grotta o addirittura costruito un tempietto nelle sue immediate vicinanze.

come sembra — nel medesimo ordine, il versante occidentale del Palatino. Sarebbe poi molto suggestiva l'analogia con la faccia opposta: quella di Vesta. In ambedue le facce, infatti, l'estremità destra sarebbe occupata da scene alludenti alla storia più antica di Roma: qui, l'immagine della primordiale capanna sacra alla dea del focolare domestico con la figura del Palladio, simbolo della salvezza e della potenza della Città; lì, la scena dell'avvenimento prodigioso per cui Roma era nata.

Venendo ora al motivo che determinò la creazione della base di Sorrento, cioè — per dir meglio — del monumento cui la base apparteneva, esso fu (è ovvio) un desiderio di ossequio verso Augusto, la cui statua (accompagnata, secondo il Rizzo, da altre due) sorgeva sulla base stessa. Più precisamente, il Rizzo credette di riconoscere in quest'opera la volontà di esaltare l'attività del principe nella costruzione o nel restauro di edifici insigni di carattere sacro: il tempio di Apollo, il tempio di Vesta, il tempio di Marte Ultore, il tempio di Cibele. La creazione del monumento sarebbe dunque posteriore al 3 d. Cr. (dedica del restaurato tempio di Cibele) e probabilmente anteriore alla morte del sovrano (19 agosto del 14 d. Cr.).

Più giustamente — mi sembra — Nevio Degrassi, riconoscendo, come del resto già il Rizzo, che la scena di Vesta rappresenta non già una qualsiasi cerimonia ma proprio l'insediamento della dea sul Palatino, ritiene che il monumento sia stato eseguito subito dopo il 28 aprile del 12 av. Cr., appunto per commemorare quell'avvenimento di capitale importanza. Egli rileva inoltre che le divinità rappresentate sugli altri lati della base sono da interpretarsi per se stesse, senza che ci sia bisogno di pensare ai rispettivi templi. Non sarebbe dunque necessario ammettere — nella esegesi della base di Sorrento — l'avvenuta dedica dei templi di Marte Ultore e di Cibele, scendendo in tal modo a dopo il 3 d. Cr.[156].

A me pare che tutto ciò sia giusto. Siamo dopo l'insediamento di Vesta sul Palatino (28 aprile del 12 av. Cr.), e anche dopo la deposizione dei libri Sibillini sotto la base dell'Apollo Palatino, come dimostra la figura della Sibilla ai piedi di Apollo e di Latona sul lato destro della base. Questo fu, come si ricorderà, uno dei primi atti di Augusto dopo la sua elezione al pontificato (6 marzo del 12), e può quindi riportarci benissimo allo stesso anno 12. Ma molto più giù — io penso — non si potrà scendere. L'eco di quel grande evento che fu l'insediamento di Vesta nella *domus Palatina* non doveva essere ancora svanito.

Contro la datazione della base di Sorrento all'anno 12 av. Cr. o poco dopo, si potrebbe far valere la presenza del *Genius Augusti* davanti alla casa del principe. È ormai divenuto, infatti, luogo comune l'affermare che l'istituzione del culto del *Genius Augusti* fu contemporanea alla divisione augustea della città di Roma in quattordici regioni, suddivise a loro volta in un certo numero di *vici*, ognuno dei quali (lo sappiamo dai soliti, preziosi *Fasti* di Ovidio) possedeva un *compitum* dedicato al culto di tre divinità: due Lari e, appunto, il *Genius Augusti*[157]. Ora, è noto che la divisione augustea fu compiuta nel 7 av. Cr.

---

[156] N. Degrassi, op. cit., 114 sg.

Dovremmo dunque, per causa del *Genius Augusti*, datare la base di Sorrento dopo quell'anno? Direi di no. Basta infatti pensare che anche prima della divisione augustea esisteva il culto privato dei *Genii* nelle case delle grandi famiglie e quindi anche, a maggior ragione, nella casa del sovrano[158].

Così, nessun ostacolo c'impedisce di datare la base di Sorrento e la sua o le sue statue subito dopo l'insediamento di Vesta sul Palatino.

L'elezione di Augusto a pontefice massimo (6 marzo del 12 av. Cr.) e il conseguente, quasi immediato inizio del nuovo culto di Vesta (28 aprile) sono proprio due avvenimenti d'importanza capitale, due date memorabili nella vita di Augusto e nella storia dell'Impero.

Augusto stesso, nelle *Res gestae*, accenna con sobrie ma eloquenti parole all'entusiasmo che la sua elezione destò in tutta l'Italia e all'ingente moltitudine che in quella occasione si riversò a Roma: ... *quod sacerdotium* ... *suscepi* ... *cuncta ex Italia ad comitia mea coeunte tanta multitudine, quanta Romae nunquam antea fuisse narratur*[159].

La data del 6 marzo acquistò anche fuori di Roma tanto rilievo che in quel giorno, come giustamente ricorda Nevio Degrassi[160], a Preneste i *duumviri* compivano sacrifici e i cittadini si cingevano eccezionalmente la testa di corone[161], mentre a Cuma si celebrava una *supplicatio* a Vesta e ai Penati[162].

Divenuto pontefice, Augusto sentì subito l'importanza religiosa e politica dei nuovi legami che lo univano a Vesta, all'antica dea venuta da Troia, tutrice di quel focolare pubblico in cui si compendiavano i focolari di tutti i cittadini di Roma e dell'Impero. Egli era già — attraverso Enea, capostipite della *gens Iulia* ,— parente *(cognatus)* di tanta dea; ora ne divenne il sommo ministro. Stabilendo un culto di Vesta sul Palatino, sul colle dove Roma era nata, e introducendolo proprio nella sua stessa *domus*, egli veniva a rendere questa *domus* centro di Roma e del mondo intero.

Il progetto di Augusto era tanto grandioso e i pensieri cui esso dava luogo erano tanto profondi da giustificare, come si è con ragione osservato, le parole del tutto insolite con cui Ovidio, nei *Fasti*, descrive la mistica esperienza provocata da una sua fervida preghiera a Vesta[163]:

---

[157] Ovidius, Fasti 5, 145 sg.: *mille Lares Geniumque ducis qui tradidit illos* | *Urbs habet et vici numina trina colunt.*

[158] Per il *Genius Augusti*, cfr. L. Cesano in: E. De Ruggiero, Diz. Epigr., III (1922) s.v. Genius, 458-62; per il *Genius in generale*, F. Bömer, Athenaeum 54, 1966, 77-133.

[159] *Res gestae* 10.

[160] N. Degrassi, 115.

[161] A. Degrassi, Inscr. It. XIII 2, n. 17, p. 121 (calendario Prenestino).

[162] Id. n. 44, p. 279 (calendario Cumano).

[163] Ovidius, Fasti 6, 249-52.

Vesta, fave. Tibi nunc operata resolvimus ora,
ad tua si nobis sacra venire licet.
In prece totus eram: caelestia numina sensi,
laetaque purpurea luce refulsit humus.

Erano passati già vari anni da quando Vesta era salita sul Palatino; ma nelle parole di Ovidio echeggia forse ancora il sentimento di sconfinata devozione verso la dea che Augusto aveva manifestato e trasmesso ai suoi contemporanei in quel memorabile anno 12 av. Cr. e d'allora in poi tenuto vivo con un culto fervente[164].

La decisione di portare Vesta sul Palatino era molto grave, perché inevitabilmente implicava una *deminutio* del venerando tempio del Foro. Augusto, che ne era consapevole, la mandò quindi ad effetto con le dovute cautele. Queste cautele, dettate dalla sagacia del sovrano, si rispecchiano meravigliosamente nelle scene della base di Sorrento.

Torniamo a guardarle, queste scene, riassumendo le osservazioni fatte man mano.

Le Vestali, guidate dal regale pontefice, rendono omaggio al nuovo *signum* di Vesta, davanti al nuovo tempietto, felicemente costruito fra i primaverili segni felici dell'Ariete e del Toro e dedicato insieme col *signum* il 28 di aprile, cioè nel giorno stesso di Flora, *quae rebus florescendis praeest.* La nuova dea del Palatino è fiancheggiata, e quasi presentata ai fedeli, dalle due antiche, veneratissime e popolari dèe del medesimo periodo — Cerere e Flora — simbolo anch'esse di fecondità e di benessere. Tutto si svolge sotto gli occhi del Palladio, *fatale signum imperii Romani.* Allo storico avvenimento assistono benigne le altre divinità del Palatino, non di tutto il Palatino ma di quella sola parte di esso in cui Vesta è venuta ad abitare: gli dèi della casa di Augusto, cioè Marte, Venere, Cupido, il *Genius Augusti;* Apollo, fra Latona ed Artemide, il cui tempio Augusto ha eretto già prima e splendidamente ornato; la Grande Madre Frigia e la sua *contermina* Giunone Sospita. Non manca, assai probabilmente, il ricordo del Fauno Luperco, adombrato dall'immagine della sua grotta, nella quale si svolge il miracolo dei due gemelli allattati dalla lupa. Tutti questi numi accolgono e festeggiano la dea che, dopo Apollo, Augusto ha voluto far salire sul Palatino.

In un clima di favore divino, di auspici favorevoli, di sacre ed esaltanti memorie, Vesta s'insediava nella *domus* di Augusto. Restava però, nel Foro, l'antico tempio rotondo, col suo fuoco perenne, col suo venerando Palladio. Il popolo poteva tranquillamente accettare la decisione del sovrano, correttamente sanzionata da un decreto del senato romano.

Ci si può chiedere ora dove si trovasse l'area di Vesta sul Palatino. Senza dubbio in una zona attigua alla vera e propria casa di Augusto e al tempio di Apollo. È anche estremamente probabile, a giudicare dal rilievo della base di Sorrento, che

---

[164] Cfr. H. Wagenvoort in: Mélanges off. à J. Carcopino (1966) 965-78.

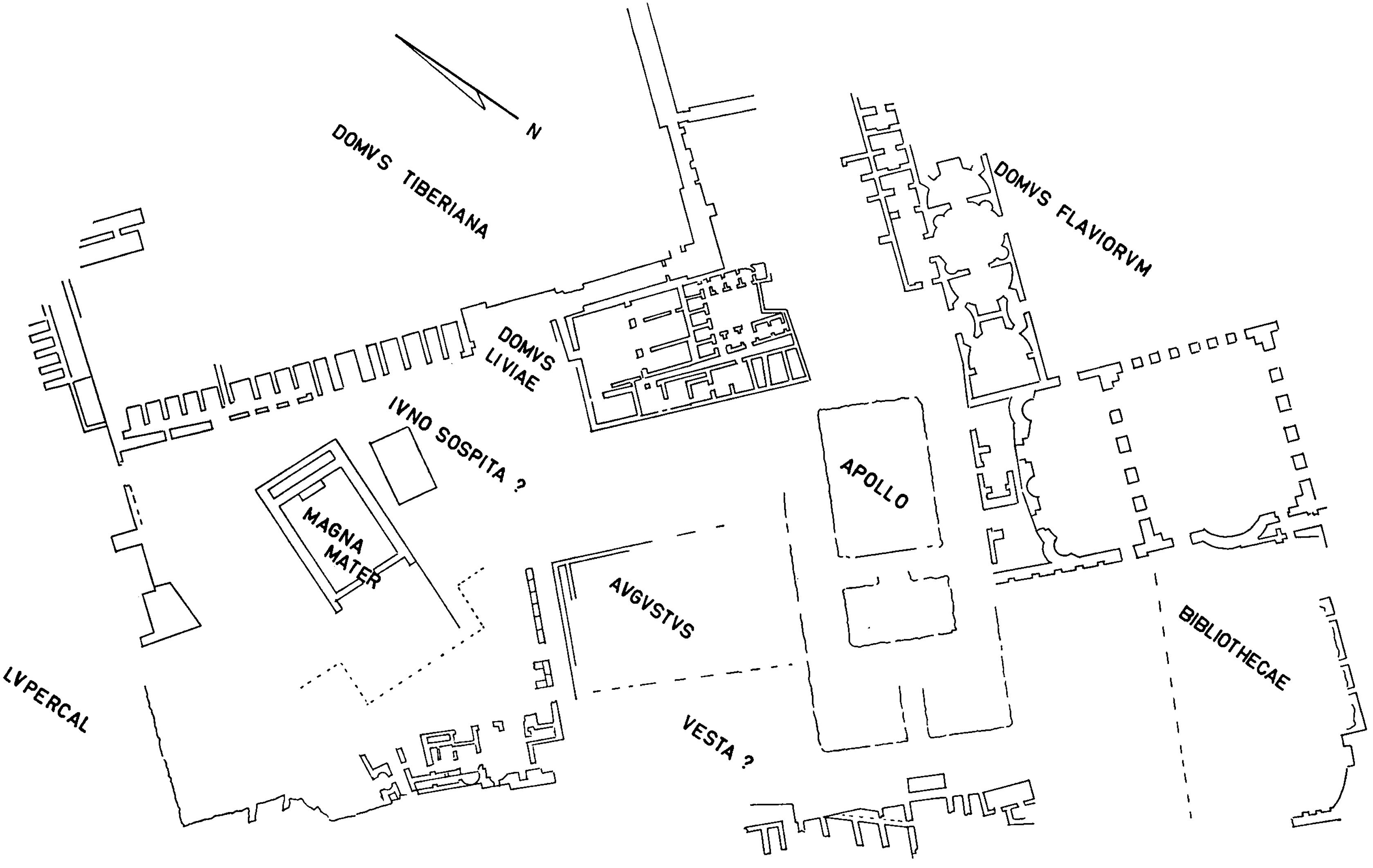

N
DOMVS TIBERIANA
DOMVS FLAVIORVM
DOMVS LIVIAE
IVNO SOSPITA ?
MAGNA MATER
APOLLO
AVGVSTVS
BIBLIOTHECAE
LVPERCAL
VESTA ?

Fig. 2 La zona archeologica attorno alla casa di Augusto. Roma, Palatino

statua e tempietto fossero circondati di portici. Ma su quale località del Palatino si dovrà, di preferenza, fissare l'attenzione? A me pare che, allo stato attuale delle nostre conoscenze, l'unica località che risponda al requisito di essere attigua alla casa di Augusto e insieme al tempio di Apollo sia l'area che si estende a Sud-Ovest della casa di Augusto. La piantina che qui accludo darà, meglio delle mie parole, un'idea dei luoghi[165] (fig. 2). Ma soltanto i futuri scavi potranno eventualmente confermare la mia ipotesi.

Quanto a lungo si mantenne il tempietto di Vesta? Certo, esso esisteva ancora, insieme con le statue dell'ariete e del toro, quando Tiberio fece coniare le monete in onore del Divo Augusto. Poi le tracce del nobile complesso si perdono. Esso fu probabilmente vittima di uno dei tanti rimaneggiamenti del palazzo imperiale. Ma le fondazioni rotonde del tempietto potrebbero essere rimaste, e non è perciò irragionevole sperare che un giorno gli scavi le rimettano in luce.

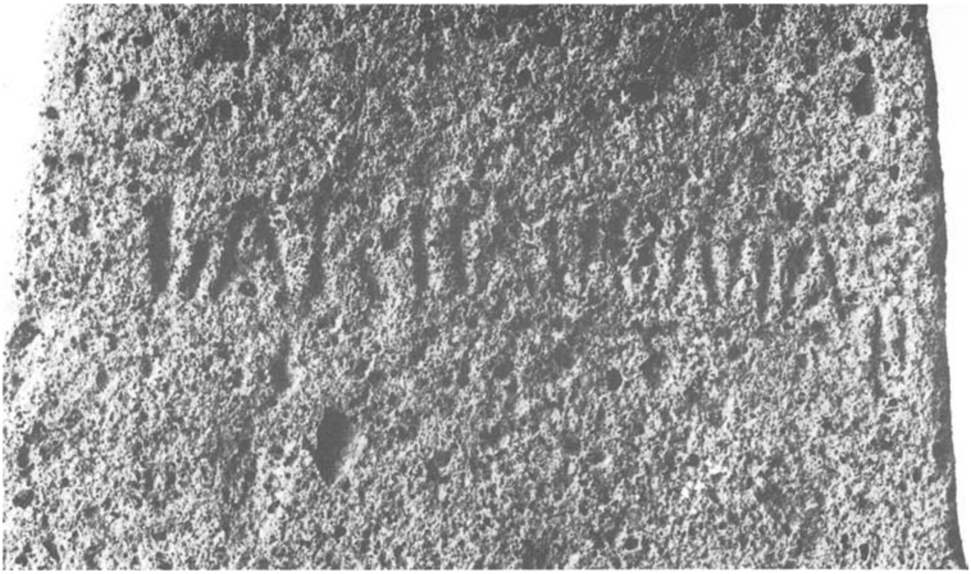
Sono partita con la semplice intenzione di rispondere al Dott. Kolbe per difendere contro la sua ‚contestazione' sia la presenza di Enea nel santuario di Tor Tignosa sia l'esistenza del tempio di Vesta sul Palatino. Ma, strada facendo, la mia ricerca si è ampliata e mi ha scoperto un orizzonte più vasto, sì che mi è riuscito — io credo — di portare qualche nuovo ed utile contributo agli studi di epigrafia e di topografia, di archeologia e di storia che riguardano il Lazio e Roma nell'antichità.

Se non ci fosse stata l'iniziativa del Dott. Kolbe, non avrei forse pensato mai a riprendere in esame il cippo di Enea e il problema del tempio di Vesta sul Palatino. Per merito suo, invece, sono tornata su quegli argomenti e ne ho ricavato qualche ulteriore frutto.

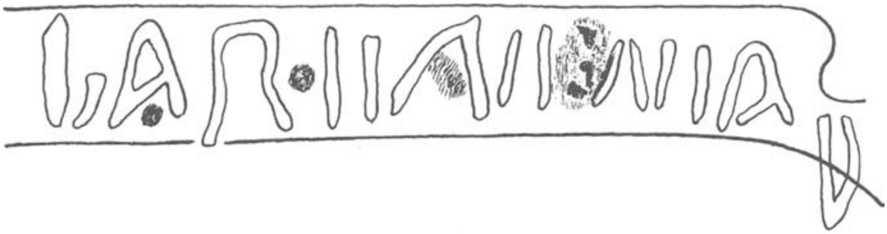
---

[165] Rinnovo i miei ringraziamenti a Gianfilippo Carettoni che me l'ha procurata.

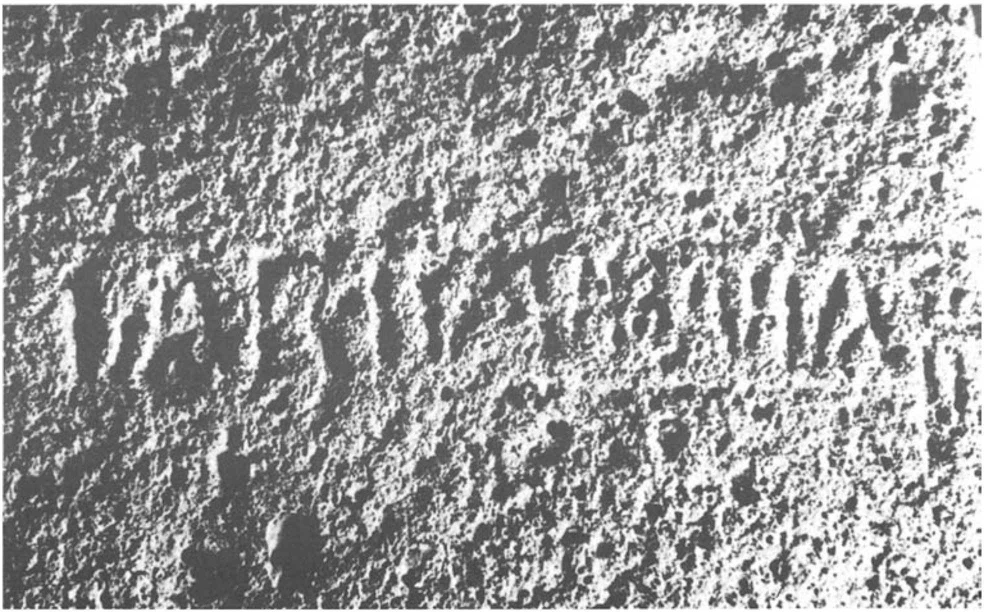
Fonti fotografiche:
Tav. 57, 1: Inst. Neg. Rom 68, 3623. — Tav. 57, 2: Disegno privato. — Tav. 57, 3: Foto privata. — Tav. 58, 1: Gab. Fot. Naz. F 11434. — Tav. 58, 2: Gab. Fot. Naz. F 11435. — Tav. 59, 1: Gab. Fot. Naz. F 11437. — Tav. 59, 2: Gab. Fot. Naz. F 11436. — Tav. 60, 1: Foto Museo. — Tav. 60,2: Disegno Museo. — Tav. 60, 3 — 62, 2: Foto Museo. — Tav. 62, 3: Disegno Museo. — Tav. 63, 1: Foto L. Quilici. — Tav. 63, 2: da BullCom. 60, 1932 tav. agg. A 1. — Tav. 63, 3: Foto Museo. — Tav. 64: Inst. Neg. Rom 65, 1252. — Tav. 65: Inst. Neg. Rom 71, 650. — Tav. 66: Inst. Neg. Rom 65, 1251. — Tav. 67: Inst. Neg. Rom 31, 2352. — Tav. 68: Inst. Neg. Rom 65, 1250. — Tav. 69: da BullCom. 60, 1932 tav. II. — Disegno p. 94 da BullCom. 60, 1932, 17 fig. 1. — Pianta disegnata da Claudio Mocchegiani Carpano (Soprint. alle Ant. di Roma. Palatino e Foro Romano).



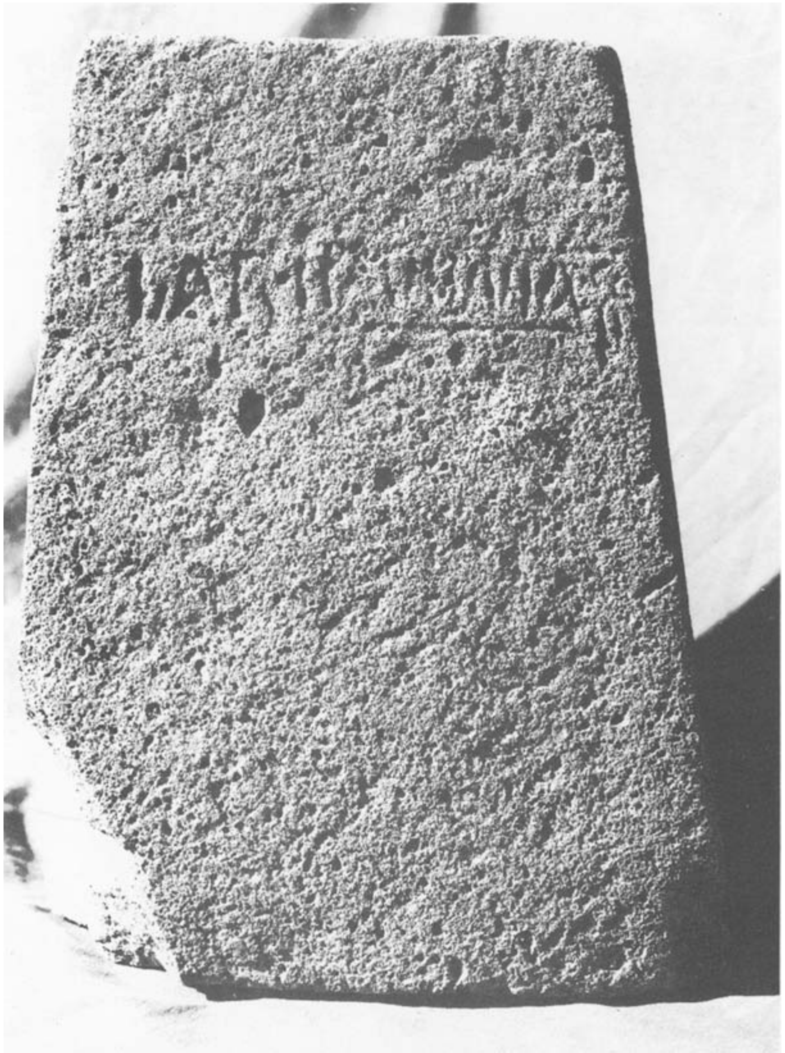
1 Epigrafe del cippo n. 1 della tav. 58, 1



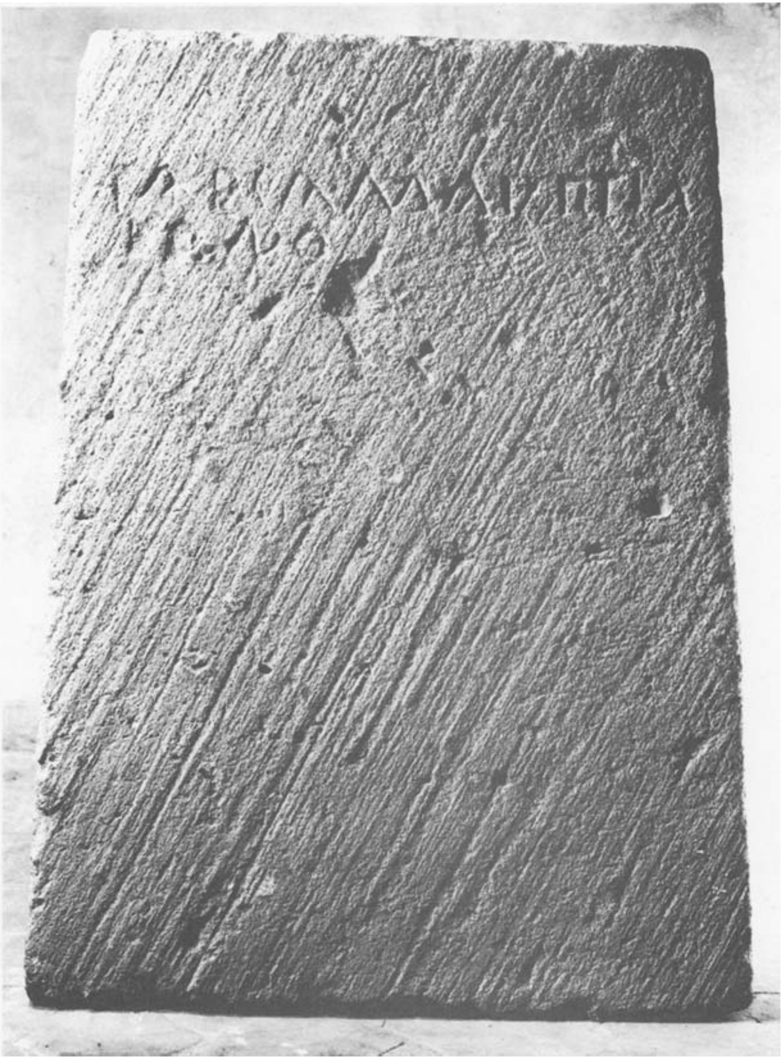
2 Grafico dell'epigrafe



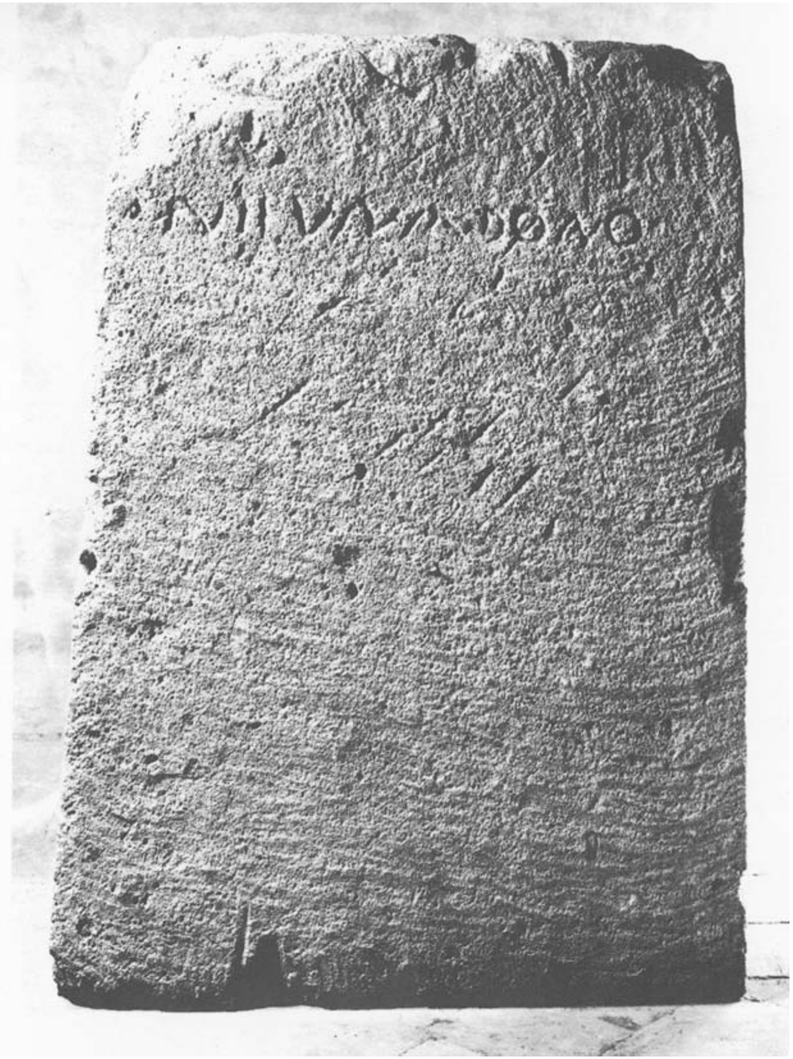
3 Epigrafe del cippo n. 1 (fotografia presa subito dopo la scoperta)



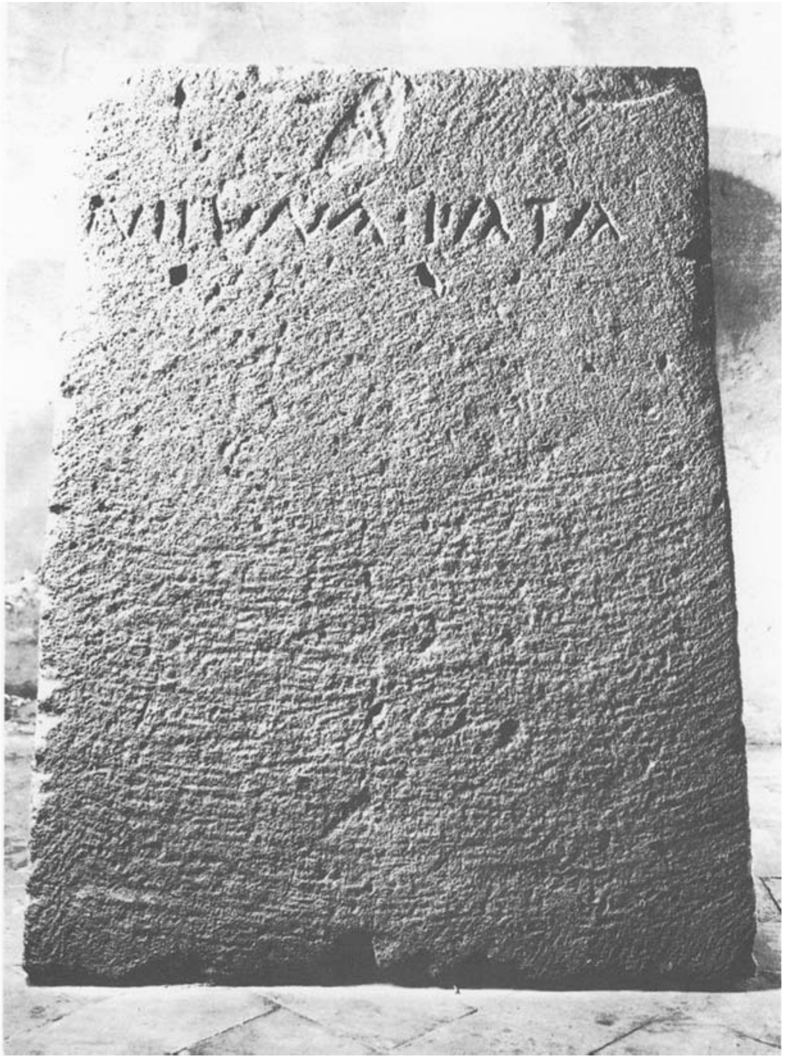
1 Cippo n. 1 da Tor Tignosa. Roma. Mus. Naz. Romano



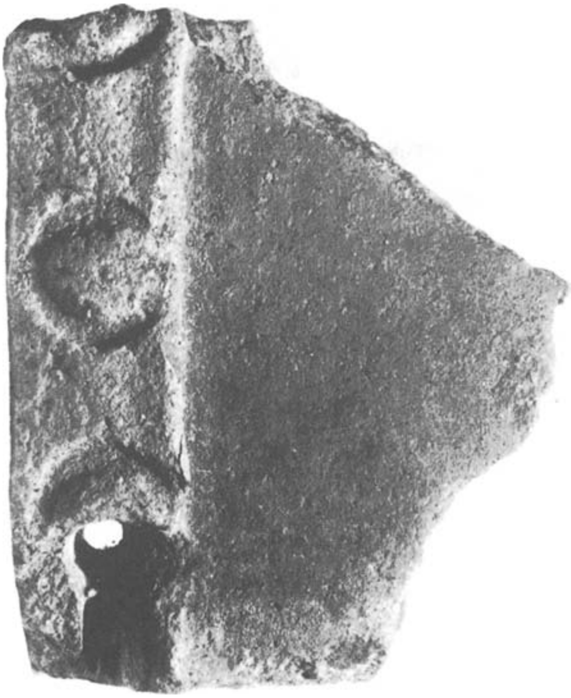
2 Cippo n. 2 da Tor Tignosa. Roma, Mus. Naz. Romano



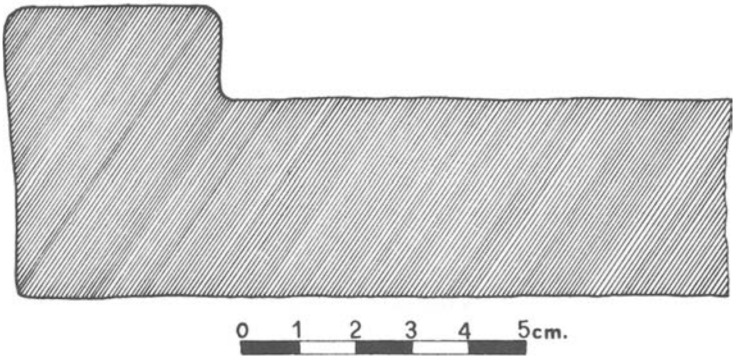
1 Cippo n. 3 da Tor Tignosa. Roma, Mus. Naz. Romano



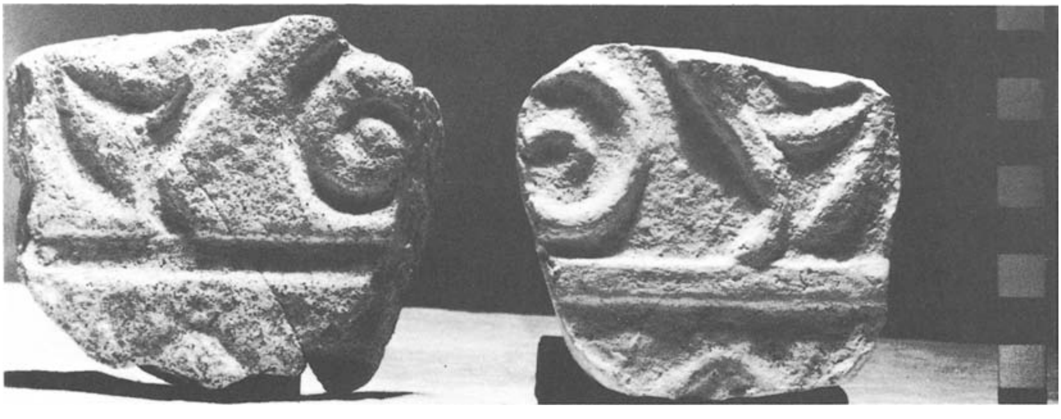
2 Cippo n. 4 da Tor Tignosa. Roma, Mus. Naz. Romano



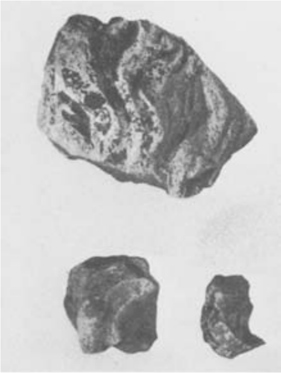
1 Frammento di tegola da Tor Tignosa. Roma, Mus. Naz. Romano



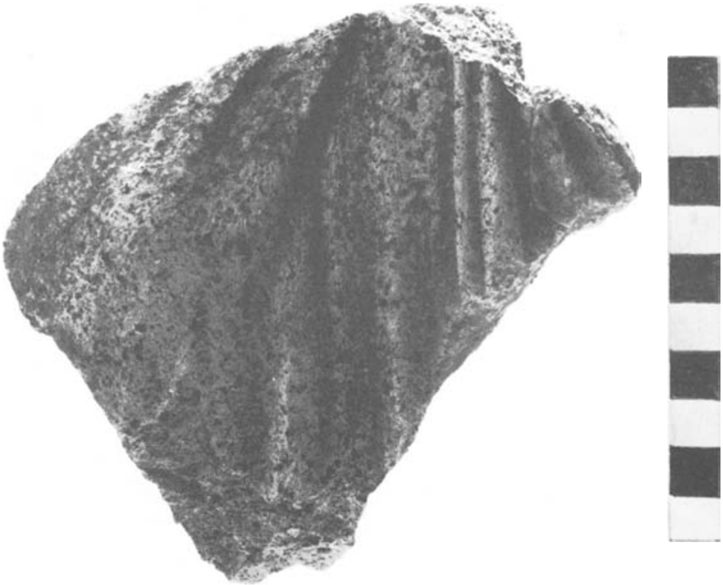
2 Disegno del profilo della tegola fig. 1



3 Frammento di matrice (e calco) di un antepagmentum da Tor Tignosa. Roma, Mus. Naz. Romano

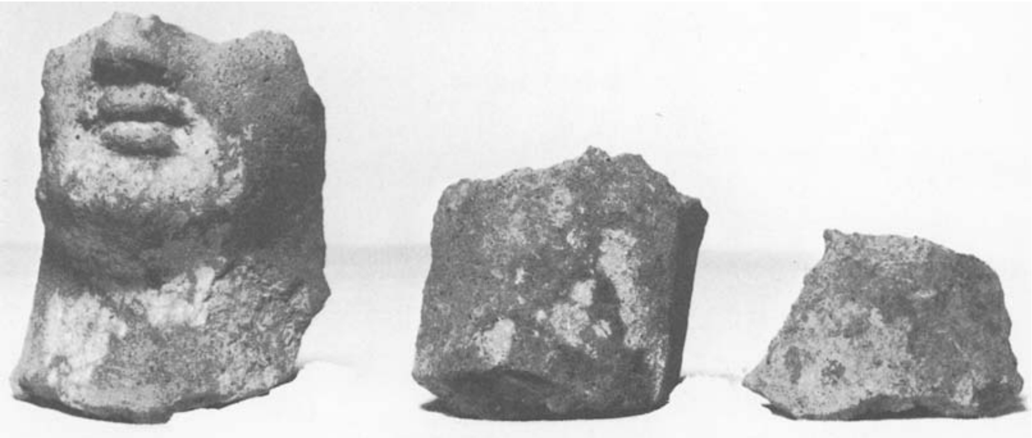


1

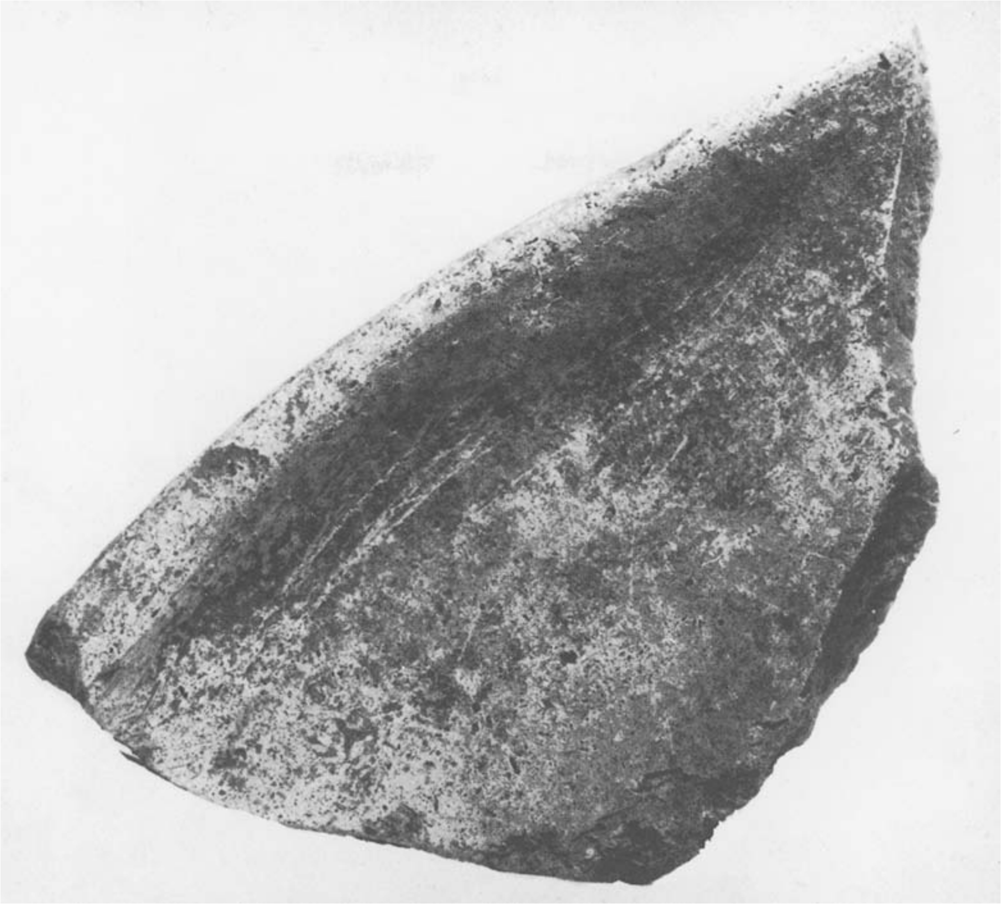


2

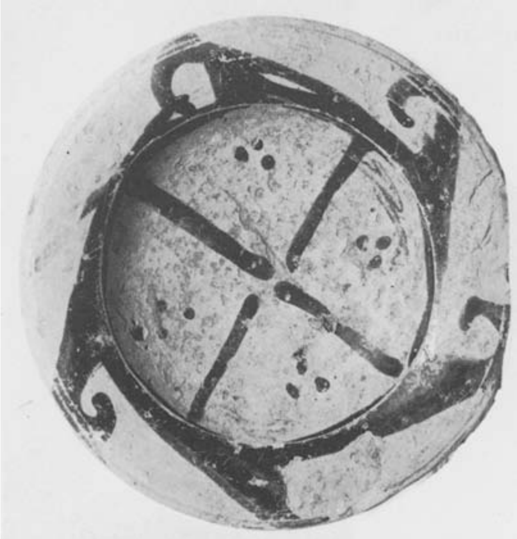
3



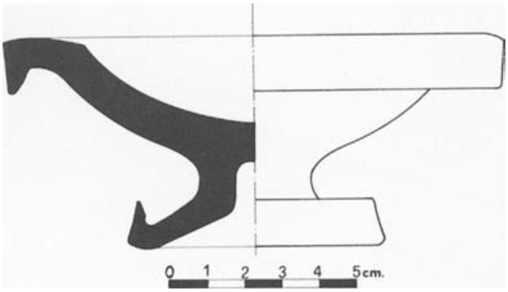
1 Tre frammenti di chiome. Roma, Mus. Naz. Romano 2 Parte sinistra del tronco di figura femminile. Roma, Mus. Naz. Romano
3 Frammento di testina femminile e due frammenti di parti nude. Roma, Mus. Naz. Romano



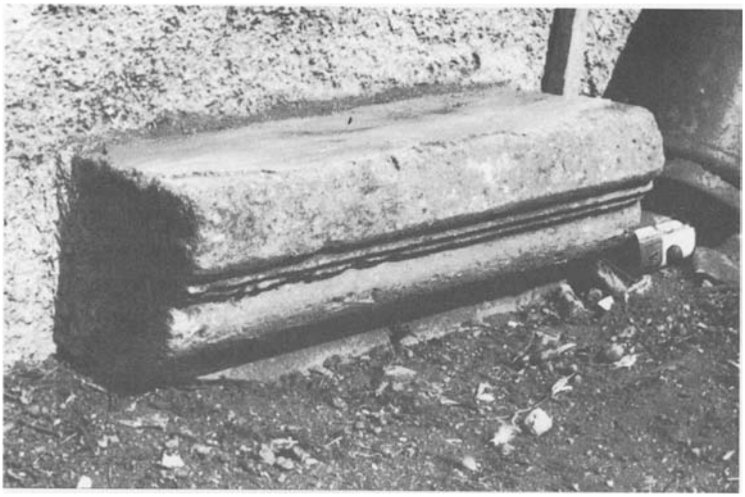
1 Frammento di oggetto fittile (ala di Vittoria?). Roma, Mus. Naz. Romano



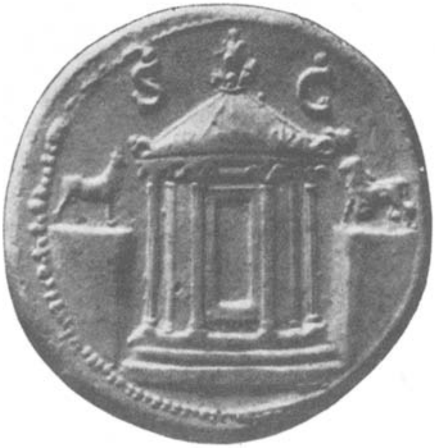
2 Piattello del tipo Genucilia. Roma, prop. priv.



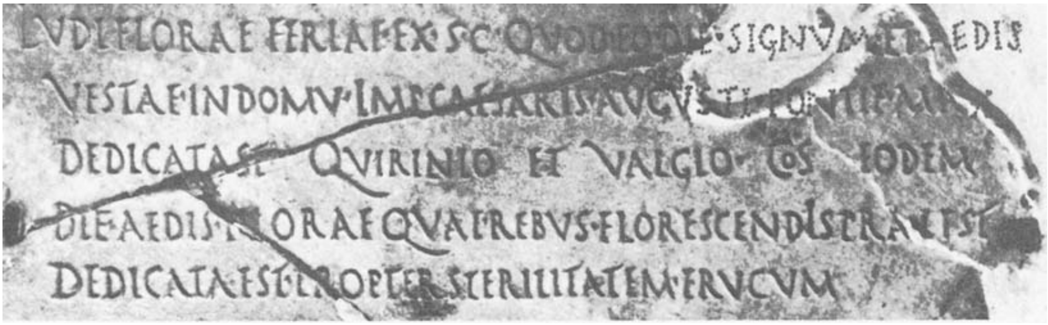
3 Disegno del piattello fig. 2



1 Cornice di altare. Tor Tignosa

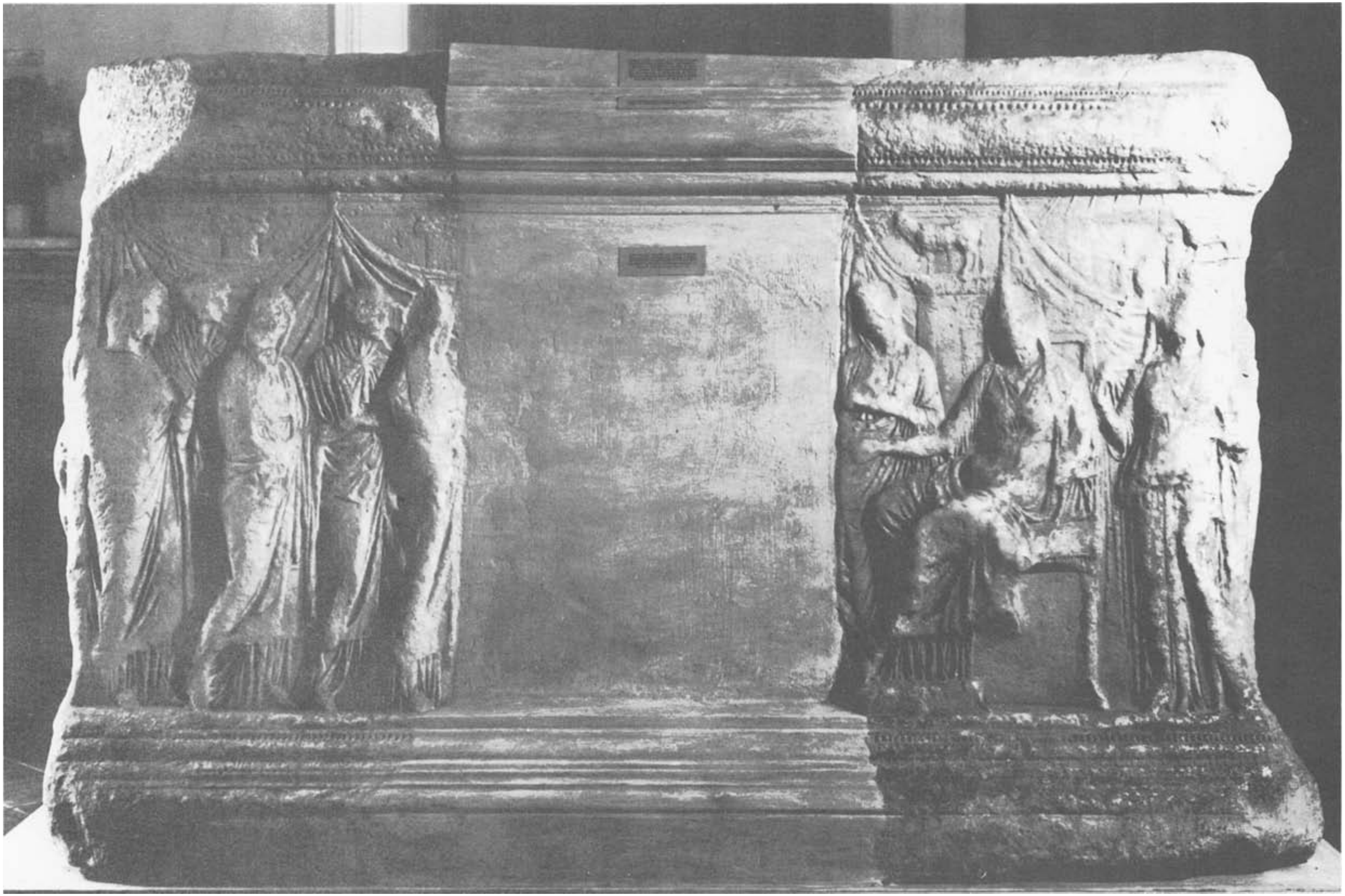


2 Moneta rappresentante il tempietto di Vesta. Vienna

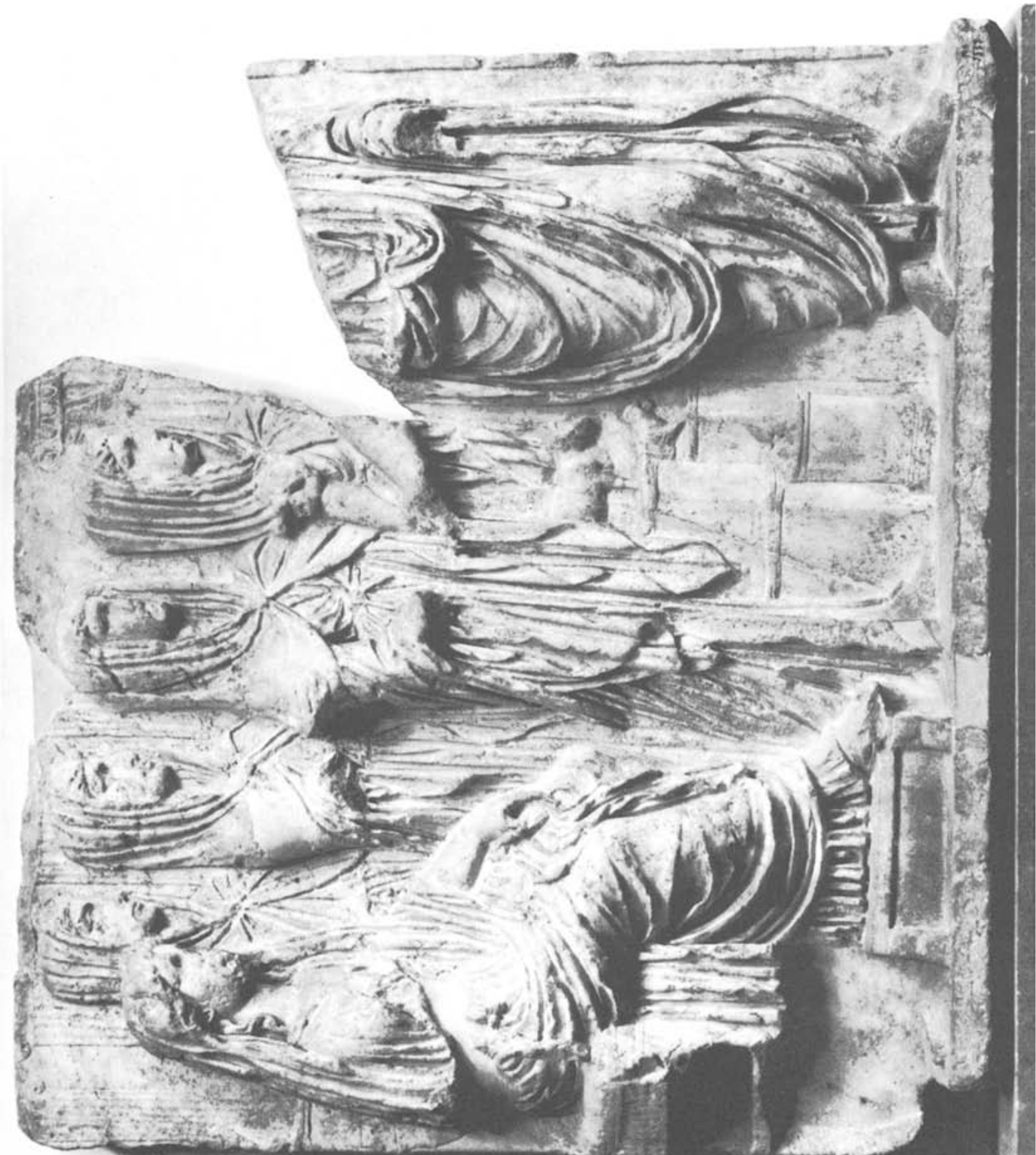


LVDI FLORAE FERIAE EX S C QVOD EO DIE SIGNVM ET AEDIS
VESTAE IN DOMV IMP CAESARIS AVGVSTI PONTIF MAX
DEDICATA EST QVIRINIO ET VALGIO COS EODEM
DIE AEDIS FLORAE QVAE REBVS FLORESCENDIS PRAE EST
DEDICATA EST PROPTER STERILITATEM FRVCVM

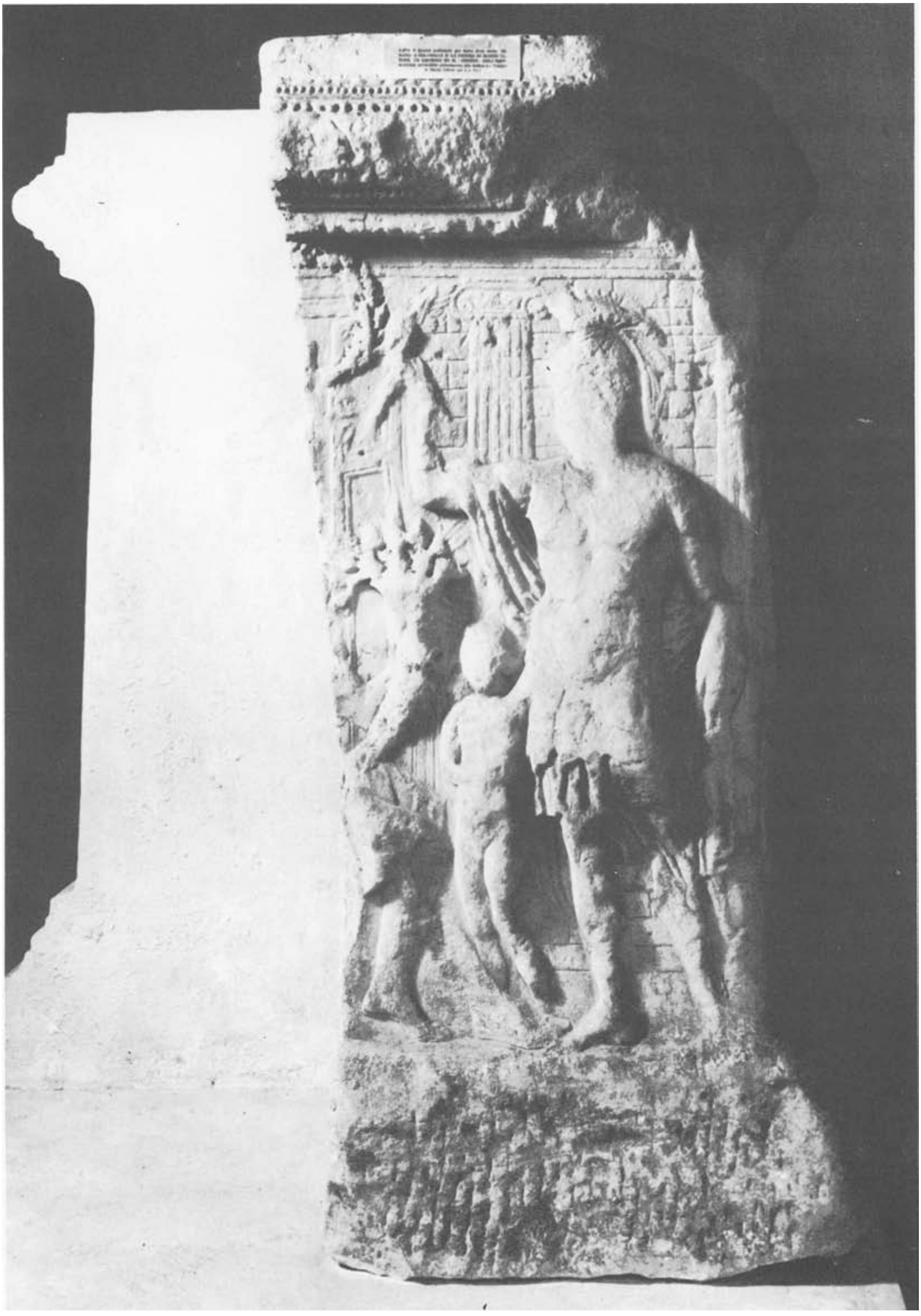
3 Calendario Prenestino, particolare. Roma, Mus. Naz. Romano



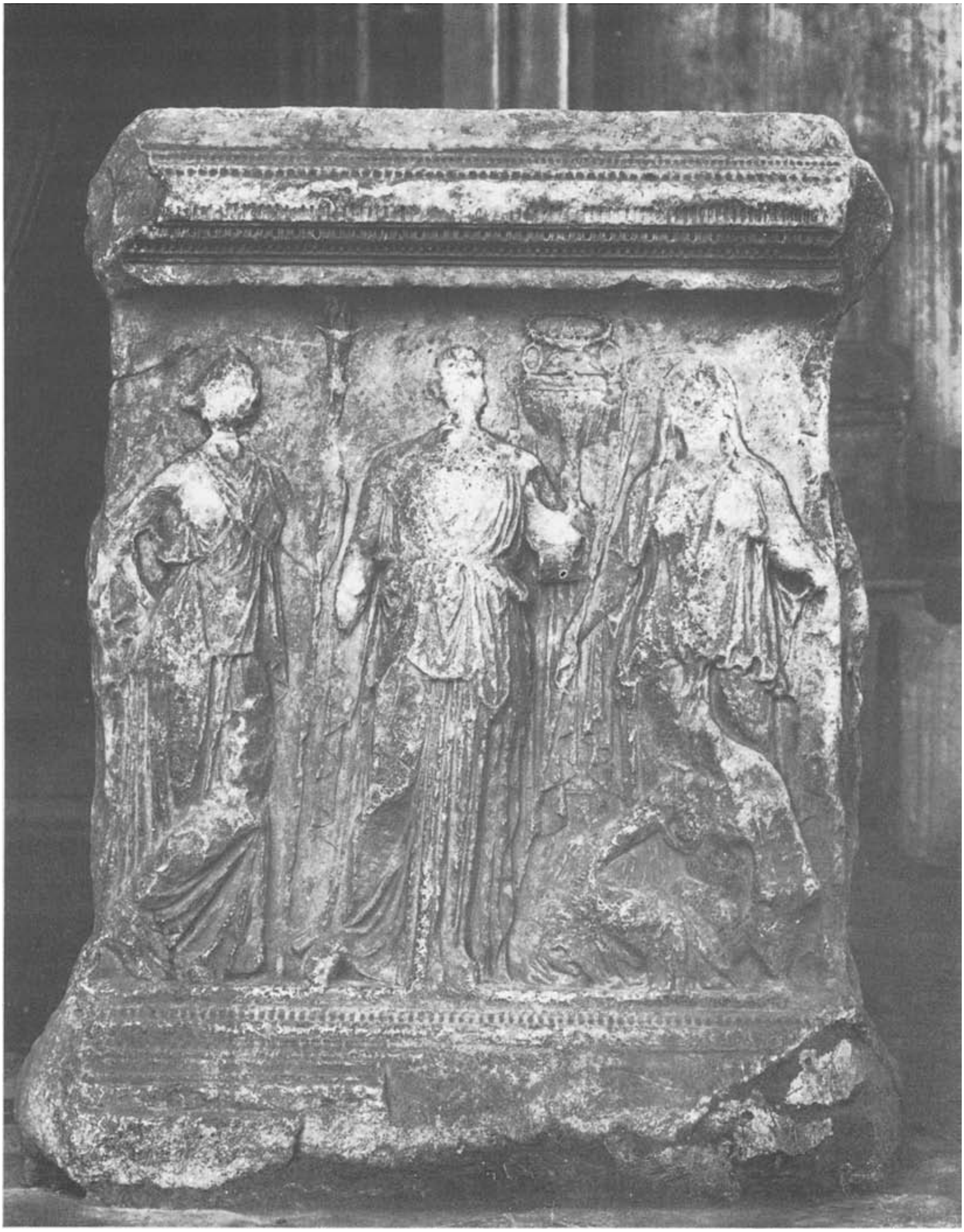
Base di Sorrento. Lato anteriore con scena relativa a Vesta. Sorrento, Mus. Correale



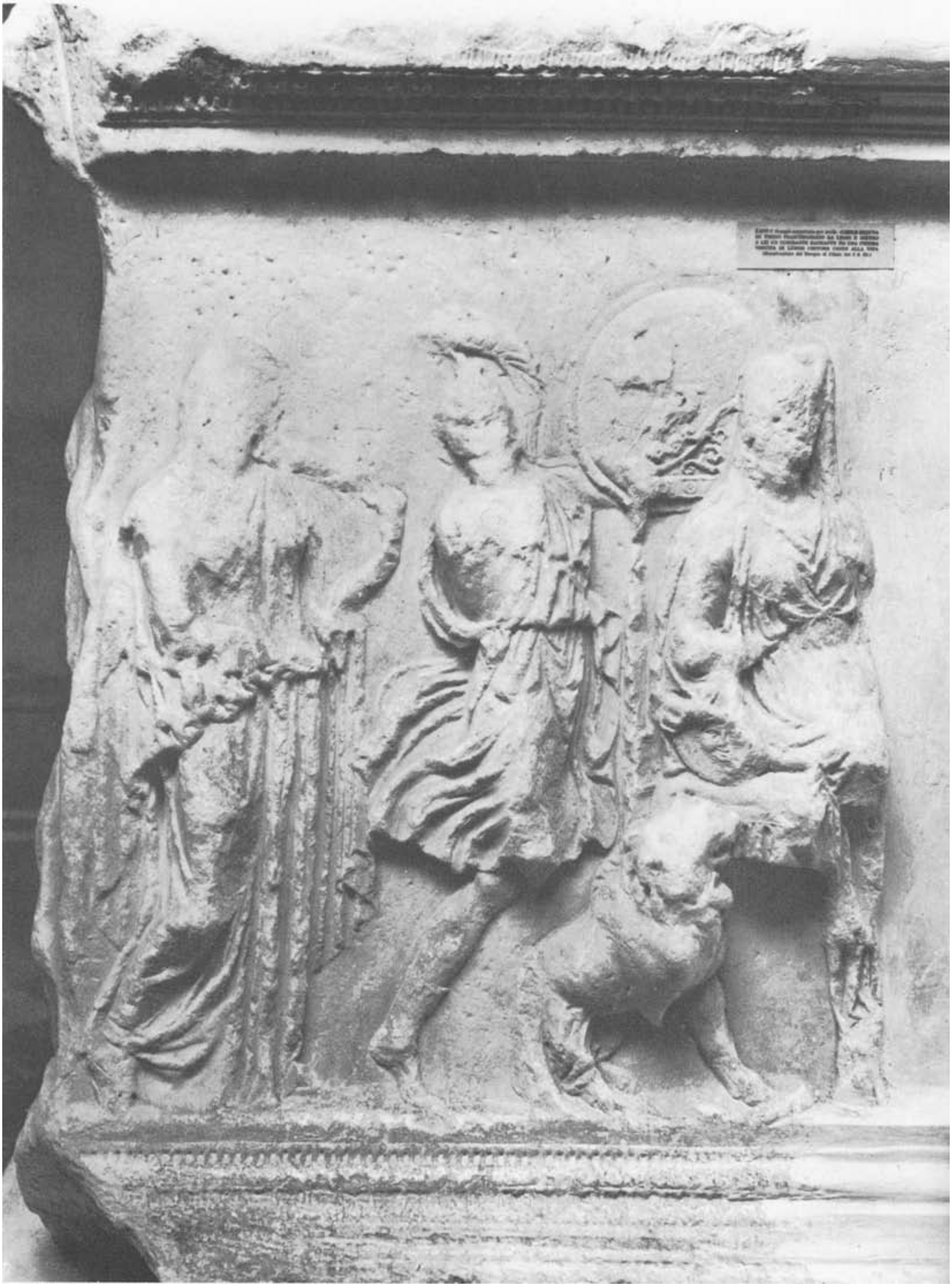
Augusto Pontefice rende onore a Vesta. Rilievo. Palermo, Mus. Naz. Arch.



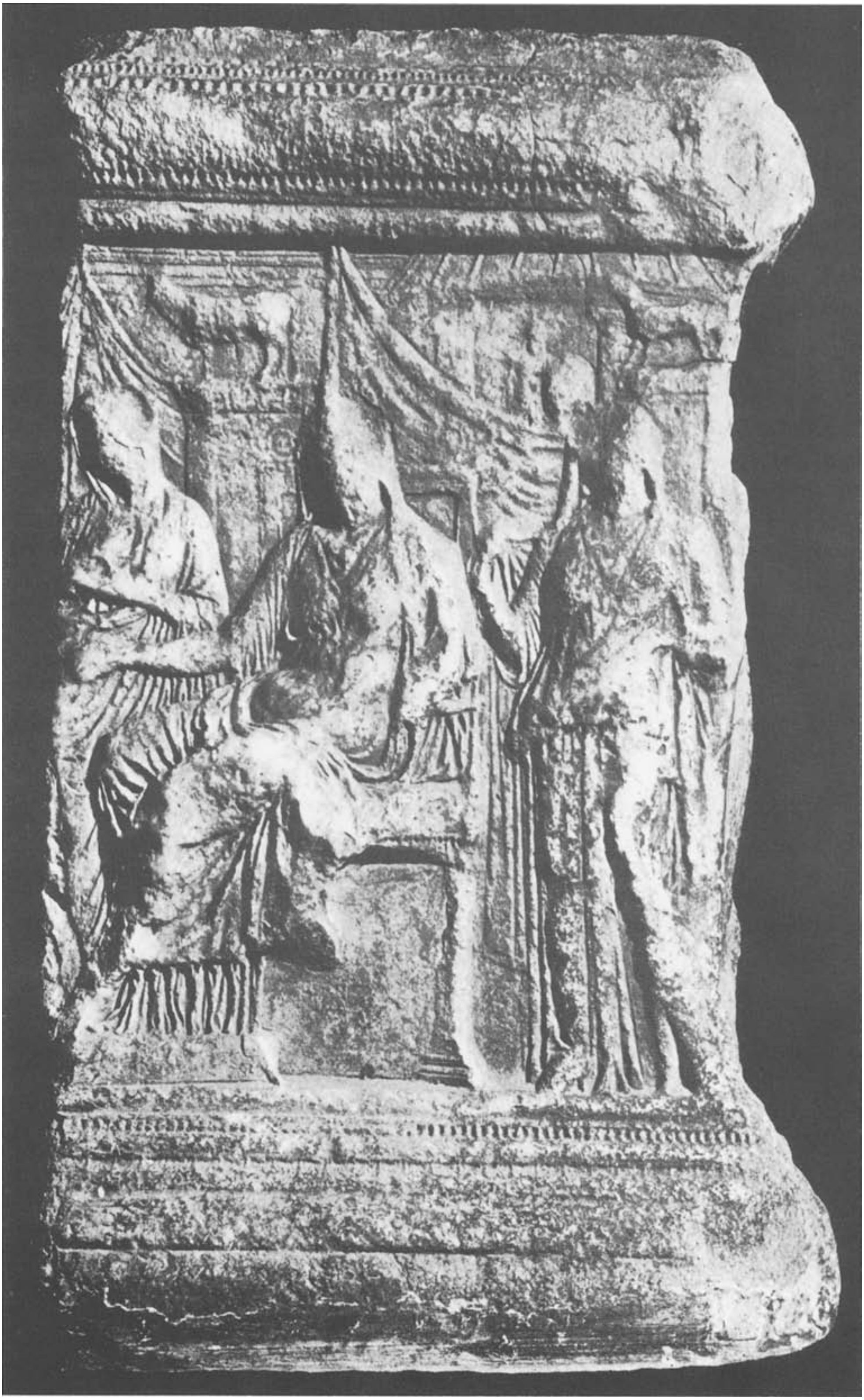
Base di Sorrento. Lato sinistro con il prospetto della casa di Augusto. Sorrento, Mus. Correale



Base di Sorrento. Lato destro con la triade apollinea. Sorrento, Mus. Correale



Base di Sorrento. Lato posteriore con Giunone e Magna Mater. Sorrento, Mus. Correale



Base di Sorrento, particolare da tav. 64. Vesta in trono fra Cerere e Flora. Sorrento, Mus. Correale

19

L'EPIGRAFE REX NELLA REGIA DEL FORO ROMANO

Come argomento della mia comunicazione ho scelto un'epigrafe brevissima: tre sole lettere. Ma quelle tre lettere aprono vari e vasti problemi.

Le tre lettere – REX – sono graffite sopra un coccio rinvenuto nel Foro Romano, nell'àmbito della Regia (Tav. 1,1). Esso giaceva, in uno strato di riempimento, sotto il pavimento del III secolo av. Cr., con altri materiali databili fra il IX e il III secolo. Il coccio appartiene ad una coppa di bucchero nero che sembra essere stata eccezionalmente grande ed eseguita con eccezionale cura. Le lettere sono graffite sul fondo della coppa, in dimensioni notevoli (cm. 2–2,5). Trascurato per più di 40 anni, il coccio della Regia si è imposto poi all'attenzione ora più ora meno viva degli studiosi. Recentemente esso ha provocato – nella rivista ‚Glotta' – una interessante discussione fra Heinz Happ e Heikki Solin.[1]

Problema capitale è la datazione, cui si collega il problema circa l'identità del *rex*: re vero e proprio o *rex sacrorum*? Se infatti l'epigrafe è anteriore al 510/09, anno in cui di solito si fissa il passaggio dalla monarchia alla repubblica, si tratta di un autentico re di Roma; se invece è posteriore, bisogna pensare al *rex sacrorum*, che, com'è noto, ereditò del re le funzioni sacre.

Il vaso è un prodotto romano, ispirato da modelli dell' etrusca Caere. La produzione romana di questi vasi di bucchero va dall'inizio del VI secolo all'inizio del V. Secondo Frank Brown, il nostro frammento potrebbe appartenere all'ultimo quarto del VI secolo, ed è comunque posteriore alla catastrofe che sconvolse la Regia fra il 550 e il 540 circa.

I caratteri epigrafici sono arcaici. Basta a dimostrarlo il tipo della E. La ipotesi più ovvia è che l'epigrafe sia contemporanea al vaso, cioè del VI secolo; e così infatti hanno pensato i più. Diversa è invece l'opinione del compianto Giorgio Cencetti e di Heikki Solin, i quali sono scesi addirittura al IV secolo.[2] Causa di tale discesa è la prima lettera, nella quale essi riconoscono non un *rho* col primo tratto incurvato (così gli altri) ma una R corsiveggiante, attestata – ciò essi affermano – soltanto dal IV secolo in avanti. Ma come spiegare un'epigrafe del IV secolo sopra un vaso del VI? Il Cencetti sorvola sul problema; il Solin ricorre ad una sua complicata ipotesi e cita anche la famosa coppa di Nestore, fabbricata – egli dice – nell' VIII secolo ma iscritta, secondo alcuni, nel VII o addirittura nel VI.

---

[1] H. Happ, Glotta 46, 1968, 122–133; H. Solin, ibid. 47, 1969, 248–253; Happ, ibid. 48, 1970, 216 s.; Solin, ibid. 217 s. Rimando a questi articoli per tutta la bibliografia precedente.

[2] G. Cencetti, Bull. dell'Archivio Paleogr. Ital., N. S. 2–3, 1956–1957, 200 n. 1; Solin, locc. citt.

Dopo avere esaminato l'epigrafe REX, ora conservata nell'Antiquarium del Foro, dò ragione al Cencetti ed al Solin circa il tipo della R. Nego però, assolutamente, la datazione al IV secolo; per i seguenti motivi: 1. l'E è troppo arcaica per essere del IV secolo; 2. è inverosimile che un vaso, anzi un vaso d'argilla destinato all'uso, sia stato iscritto due secoli dopo; 3. il confronto con la coppa di Nestore è fallace, perché (l'ho dimostrato in un mio recente scritto) è *materialmente impossibile* che la coppa (e la sua epigrafe) sia posteriore alla tomba in cui fu trovata, cioè agli ultimi decenni dell'VIII secolo.[3]

Tornando all'epigrafe REX, il problema si riduce a questo: una R di forma corsiva è, o no, ammissibile a Roma negli ultimi decenni del VI secolo?

Le iscrizioni latine anteriori al V secolo presentano il solito P (*rho*); esse però sono troppo scarse perché si possa escludere la contemporanea esistenza anche di un P di tipo corsivo.

Qui viene in aiuto l'epigrafia greca, dimostrandoci che l'alfabeto greco, da cui l'alfabeto latino deriva, conosceva, almeno fin dall'inizio del VI secolo, anche un tipo di *rho* corsivo, del tutto simile a quello dell'epigrafe REX.

Questo tipo di *rho* nacque dall'esigenza di distinguere con un segno diacritico il *rho* dal *delta* tondeggiante (D). Dapprima il segno diacritico restò come tratto a sé, poi, per la tendenza al corsivo, si fuse in un solo tratto con la curva dell'occhiello. Il primo stadio è attestato, ch'io sappia, a Teithronion nella Focide (su pietra),[4] in Arcadia (su bronzo e su pietra),[5] a Selinunte (su pietra);[6] il secondo a Metaponto (su vaso)[7] e a Siracusa (nella famosa epigrafe sul gradino del tempio di Apollo).[8] L'epigrafe di Metaponto è della prima metà del VI secolo, quella dell'Apollonion dell'inizio dello stesso secolo. Essendo quest'ultima un'epigrafe su pietra, il suo *rho* corsivo dimostra, implicitamente, l'esistenza ancora più antica di questo *rho* nella scrittura fluida su materiale deperibile.

---

[3] M. Guarducci, Rend. Acc. Lincei 1970, 52–55.

[4] L. H. Jeffery, The Local Scripts of Archaic Greece, Oxford 1961, 102 s. n. 11; tav. 13; Guarducci, Epigrafia greca I, Roma 1967, 246 s. (Focide, n. 2).

[5] IG V 2, 554; Jeffery, op. cit. 210; 215 n. 12; tav. 41 (zona di Megalopoli, su bronzo): Tav. 1, 2. IG V 2, 64 e 95 (Tegea, su pietra).

[6] M. T. Manni Piraino, Κώκαλος 13, 1967, 194–196; tav. 28, n. 1 (cfr. Guarducci, Rend. Acc. Lincei 1972, in corso di stampa); id., ibid. 12, 1966, 202–204; tav. 58.

[7] Manni Piraino, Par. Pass. 23, 1968, 422 s., n. 3: Tav. 1, 3.

[8] Guarducci, Epigrafia greca I, 343 s. (Siracusa, n. 2): Tav. 2, 1.

Sorge allora la domanda se un simile *rho* abbia potuto passare nel corso del VI secolo dai Greci ai Latini. La domanda ne presuppone un'altra: esistevano, o no, in quel secolo relazioni tra il mondo greco ed il Lazio? Si può rispondere: certamente sì. L'archeologia dimostra infatti, e con sempre maggiore chiarezza, che nel VI secolo, e anche prima, il Lazio ebbe diretti e intensi contatti non soltanto con la Magna Grecia ma anche con alcune regioni della Grecia vera e propria. Non è dunque impossibile giustificare la presenza a Roma di un *rho* greco anche corsivo nella seconda metà del VI secolo.

Ma – bisogna chiedersi ora – può la nostra epigrafe esser datata con maggior precisione? Siamo avanti o dopo il fatidico anno 510/09? Sarebbe imprudente rispondere con sicurezza. Considerando però il tipo molto arcaico della E e la vicinanza della R al *rho* dell'epigrafe di Siracusa, a me sembrerebbe probabile la datazione più alta (circa 530–510). Se questo è giusto, il nostro *rex* sarebbe uno degli ultimi re di Roma, così come lo fu (io credo) il *rex* del Cippo del Foro.[9]

Venendo al contenuto dell'epigrafe, la parola *rex* indica in ogni modo la pertinenza della coppa al re, con un verbo sottinteso *habet* o *possidet* o *utitur*. Veramente si aspetterebbe – in questo senso – piuttosto un genitivo, ma non mancano esempi di nominativo, e proprio su vasi, in Grecia, in Etruria e nel Lazio antico.[10]

Quale uso fece il *rex* della coppa? La risposta viene suggerita dal carattere stesso della Regia. Il nome ‚Regia' sottintende *domus* (= casa del re),[11] ma la *domus* deve essere intesa più in senso simbolico che reale. Oggi infatti si sa, dagli scavi, che la Regia non fu mai luogo di abitazione, ma soltanto di culto; un *fanum* in cui si celebravano riti solenni per il bene della città. In tali riti primeggiava naturalmente il re, dapprima il vero re poi il *rex sacrorum*; e al re spettava l'onore della libazione. Ora, uno dei vasi usati dal re come officiante può appunto essere stata la nostra coppa, eccezionalmente grande e decorosa, con l'epigrafe

---

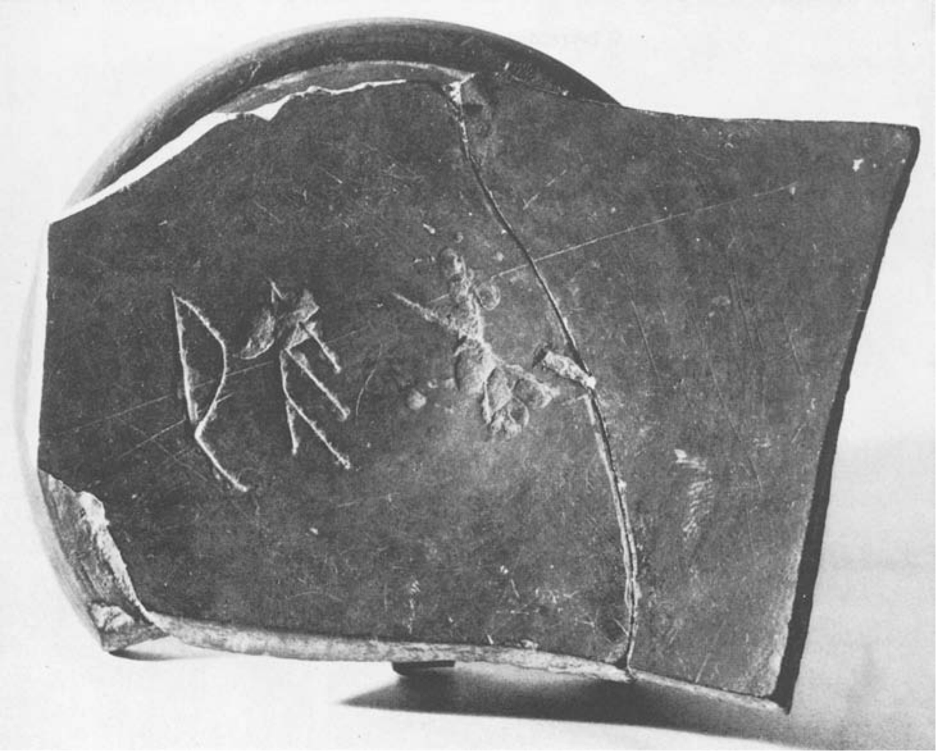
[9] Così pensa anche, recentemente, G. Dumézil nella sua nuova e persuasiva trattazione del testo del Cippo (Recherches de science religieuse 39 = Mélanges J. Lebreton, 1952, 17–29. Cfr. REL 36, 1958, 109–111). Al *rex sacrorum* scende invece R. E. A. Palmer, The King and the Comitium, Wiesbaden 1969, in una peraltro assai discutibile interpretazione (cfr. J.-C. Richard, Gnomon 43, 1971, 364–369).

[10] Per il Lazio antico: CIL I^{2} 474; 480; 491; 495. Caratteristici sono CIL I^{2} 474 e 479, dove il nominative è preceduto da *eqo* (= *ego*).

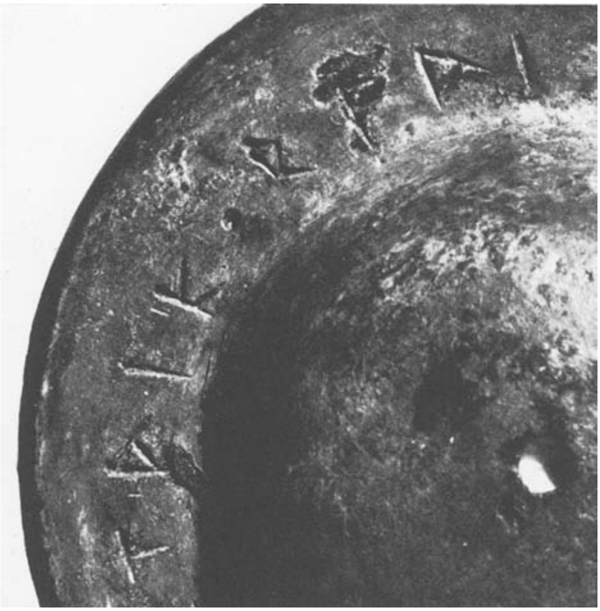
[11] Cfr. Plut. Num. 14, 1: . . . τὴν καλουμένην Ῥηγίαν οἷόν τι βασίλειον οἴκημα. Per la Regia e possibili rapporti della sua costruzzione con l'Atene del VI secolo, cfr. C. Ampolo, Par. Pass. 26, 1971, 443–460.

REX. L'uso del solo nome della carica favorisce la ipotesi che il vaso abbia servito in una occasione ufficiale.

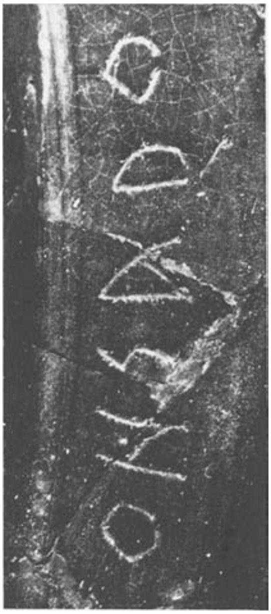
Tre sole lettere trasformano, come si vede, un modesto coccio di bucchero in un prezioso cimelio e, sfiorando problemi di epigrafia latina e greca, di archeologia e di storia, ci trasportano nella vita dell'antichissima Roma, e forse proprio, se la mia impressione è giusta, in quel mondo affascinante che è la Roma dell'età regia.



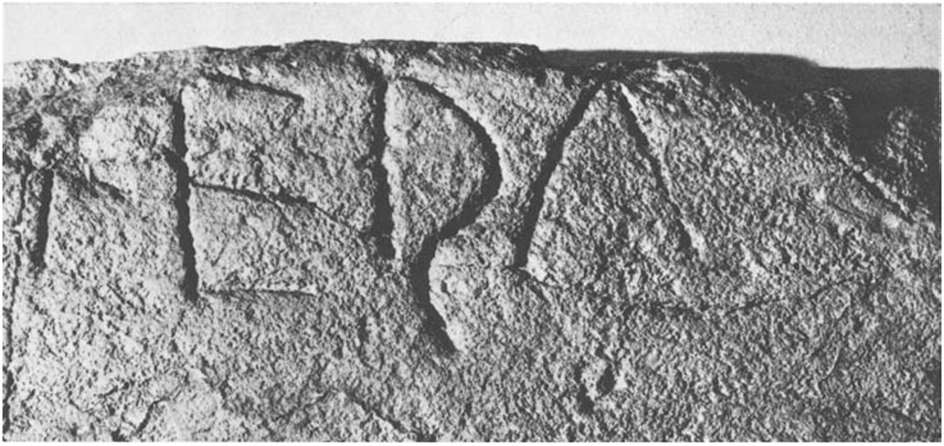
1



2



3



1

NUOVE OSSERVAZIONI SULLA LAMINA BRONZEA DI CERERE A LAVINIO

A Jacques Heurgon, insigne studioso di Roma e dell'Italia antica, desidero di offrire – insieme all'espressione della mia simpatia ed all'augurio di ancor lunga e fervida attività – alcune nuove considerazioni sull'ormai celebre lamina bronzea col nome di Cerere rinvenuta a Lavinio (fig. 1).

Proprio a me toccò la ventura di pubblicare per la prima volta, nel 1951, il pregevole documento[1]. Ne dovevo la conoscenza alla premurosa e intelligente iniziativa del compianto amico Pietro de Francisci, il quale, avendo osservato quella caratteristica lamina iscritta nella casa di donna Maria Borghese, castellana di Pratica di Mare e proprietaria del terreno donde l'oggetto era tornato in luce, volle presentarmi alla principessa Borghese e chiederle di affidare a me la pubblicazione di quel suo cimelio.

Come si ricorderà, la lamina bronzea ha forma rettangolare, è larga cm 29, alta cm 5,2, e doveva essere fissata ad una superficie verticale, come dimostrano, di qua e di là, due chiodi dei quali restano tuttora le capocchie. Su due righe corre, chiarissima, un'epigrafe incisa con lettere dell'alfabeto latino arcaico che sembrano databili al III secolo av. Cr., forse ancora alla sua prima metà. L'epigrafe suona così:

CERERE · AVLIQVOQVIBVS
VESPERNAM · PORO

L'inizio della seconda riga fu spostato verso destra, certamente per evitare lo spazio destinato al primo dei due chiodi: o che la lamina venisse applicata alla pietra ancora prima di essere iscritta o che, come ritengo più probabile, l'epigrafe sia precedente all'applicazione. In tal caso, era ovvio che i fori destinati ai chiodi fossero subito calcolati ed eseguiti. La seconda riga dell'epigrafe venne, comunque, a trovarsi fra i due chiodi, in posizione simmetrica rispetto alla prima riga. I punti che nelle due righe separano la prima parola dalla seconda sono, ovviamente, segni d'interpunzione.

---

[1] M. Guarducci, in *Archeologia Classica*, 3, 1951, pp. 99-103, tav. 21.

Dopo la mia prima pubblicazione del 1951 molta acqua è passata sotto i ponti. Vari altri studi e varie altre interpretazioni hanno visto la luce in Italia e fuori. Contemporaneamente, gli scavi eseguiti nella località dove la lamina era stata rinvenuta, cioè, come sempre più chiaramente veniva confermato, nel grande santuario dell'antica Lavinio, hanno determinato nuove e importanti scoperte che nella interpretazione della lamina di Cerere assumono senza dubbio il loro peso. Fra l'altro, una nuova lamina del medesimo tipo si è aggiunta alla prima: l'ormai notissima lamina col nome dei Dioscuri, la quale peraltro è di rame (non di bronzo) ed appartiene ad età notevolmente più antica, cioè, come non a torto l'ha datata il suo editore Ferdinando Castagnoli, alla fine del VI secolo[2].

Dei nuovi giudizi via via espressi intorno alla lamina di Cerere dal 1951 in poi tenni conto in un mio successivo studio del 1959[3]. Dopo d'allora la nostra lamina ha seguitato ad attirare l'interesse degli studiosi e nuove spiegazioni (era da prevederlo) sono state proposte. Di pari passo sono proseguite le indagini nel santuario di Lavinio, ora concretate già in due volumi (*Lavinium*, I, 1972 e *Lavinium*, II, 1975) che fanno onore a Ferdinando Castagnoli e alla sua scuola. Da tali indagini appunto risultano, oggi, alcuni dati di fatto che bisogna tener presenti prima di riprendere in esame il molto tormentato testo della nostra epigrafe.

Occorrerà dire, dunque, che ambedue le lamine – quella dei Dioscuri e quella di Cerere – furono rinvenute nella zona degli spettacolosi tredici altari rimessi in luce dagli scavi. Esse però non erano *in situ*, ma si trovavano, evidentemente, fra materiale di scarico. Nella medesima zona, e sempre fra materiale di scarico, furono individuati frammenti di tre blocchi di tufo con incassi destinati ad accogliere lamine metalliche e con avanzi di chiodi. Nessuna delle tre impronte, riconosciute dagli acuti occhi di Lucos Cozza, si accorda – per numero e posizione dei chiodi – alle lamine dei Dioscuri e di Cerere. Se ne deduce perciò che almeno cinque blocchi con lamine metalliche applicate esistevano nel santuario[4].

---

[2] F. Castagnoli, in *Studi e materiali di storia delle religioni*, 30, 1959, pp. 1-9. Per questa epigrafe, che vanta ormai una ricca bibliografia, cf. P. Sommella, in *Gymnasium*, 81, 1974, pp. 281-283 e, ultimamente, lo stesso F. Castagnoli, in *Lavinium*, II, Roma, 1975, pp. 441-443, fig. 507.

[3] M. Guarducci, in *Archeologia Classica*, 11, 1959, pp. 204-210, tav. 67.

[4] L. Cozza, in *Lavinium*, II, cit., pp. 168-171.

Le dimensioni delle tre impronte e delle due lamine superstiti sono quasi uguali tra loro: larghezza cm 29, cioè circa un piede romano, altezza fra cm 4,5 e cm 5,3. Se si pensa che la lamina dei Dioscuri appartiene alla fine del VI secolo e quella di Cerere al III, bisogna dedurne che le dimensioni dovevano essere tradizionalmente prescritte e che la tradizione si dimostrava molto tenace. Di fronte all'uguaglianza delle misure passa in seconda linea la diversità nel numero dei chiodi: cinque nella lamina dei Dioscuri e nelle tre impronte (⁚ · ⁚), due, come si è visto, nella lamina di Cerere (· ·).

Un'accurata osservazione dei blocchi frammentari recanti le tre impronte di lamine permette di affermare ch'essi *non* erano altari. Che cosa allora? Gli scavatori del santuario hanno finito per ammettere che si tratti di basi sostenenti un tempo doni votivi, essi pure metallici. Motivi di questa opinione sono stati da una parte il dativo con cui viene espresso – nella rispettiva lamina – il nome dei Dioscuri (*Castorei Podlouqueique / qurois*), dall'altra il rivenimento nel medesimo santuario di una squisita statuetta bronzea di *kore* arcaica (forse una Venere) che sembra appunto un *ex voto* e che doveva essere fissata sopra una base di pietra[5].

Ma la definizione come basi votive delle pietre cui erano applicate le lamine suscita in me qualche dubbio. Soprattutto il secondo argomento, quello della *kore* bronzea, mi sembra contestabile. Pur ammettendo che la *kore* sorgesse anticamente sopra una base di pietra, è impossibile stabilire se la rispettiva dedica sia stata espressa in una lamina metallica applicata alla base o non piuttosto addirittura nella pietra della base stessa. Quanto poi al primo argomento, quello del dativo usato per indicare il nome dei Dioscuri, è verissimo che il dativo è, di per sé, il caso più comune (ed è ovvio) nelle dediche votive. V'è però, qui, una difficoltà. La lamina di Cerere, che appartiene, come si è visto, alla medesima serie di monumenti, dovrebbe a rigore essere anch'essa un testo votivo; e invece non lo è. Si tratta infatti, come tutti riconoscono, di una legge sacra. Per affermare che anche la base cui fu applicata la lamina di Cerere fosse stata una base votiva, bisognerebbe ammettere che sulla medesima fosse anticamente esistita, al di sopra della lamina a noi pervenuta, un'altra lamina avente uguali dimensioni e contenente una dedica. Ma, come ognuno vede, si tratterebbe di una ipotesi puramente gratuita. Che non si debba pensare a monumenti votivi sembra poi confermato dall'assenza – nella lamina dei Dioscuri – di un verbo o di un sostantivo di dedica e di qualsiasi accenno all'offerente. Fra le dediche latine di età repubblicana sono infatti rarissime quelle che consistono nel puro e semplice nome della divinità espresso in dativo[6]. La difficoltà di pensare, nel nostro caso, a dediche votive non è sfuggita, del resto, nemmeno al Castagnoli. Mentre infatti egli si dichiara sostanzialmente favorevole a quella tesi, usa d'altra parte, circa le due lamine iscritte, espressioni un po' confuse che rivelano incertezza[7].

---

[5] F. Castagnoli, *ibid.*, pp. 341-347, tavv. 3-4.

La tradizionale analogia, certamente voluta, sia fra le basi sia fra le rispettive lamine metalliche farebbe piuttosto credere – io penso – che si trattasse di *mensae* ufficialmente apprestate per gli dei, con l'indicazione delle rispettive divinità, ed eventualmente dei cibi per ciascuna di esse prescritti. Con tale ipotesi non sarebbe inconciliabile il dativo esprimente il nome dei Dioscuri, in quanto anche in una mensa sacra essi rimanevano destinatari dell'offerta. D'altra parte, nel testo della legge sacra (la lamina di Cerere) l'atto di offerta è implicito nel ricordo stesso dei cibi rituali. Ma sulla ipotesi delle *mensae* tornerò in seguito.

Vengo ora all'interpretazione del nostro testo. Esso è brevissimo e di lettura certa. Ma quelle quattro chiarissime parole, girate e rigirate in tutti i sensi dagli studiosi, hanno dato luogo ad una lunga fila di spiegazioni diverse. Più che spiegazioni, alcune di esse potrebbero, veramente, esser chiamate « fantasie ». Comunque sia, una prima serie di codeste opinioni venne enumerata e discussa da me nel mio secondo studio sull'argomento (1959)[8]; un'altra lista collettiva fino al 1963 figura nell'articolo pubblicato in quell'anno da Ugo Scamuzzi[9]; un'altra ancora, dall'inizio fino al 1975, è stata succintamente redatta, ma senza alcuna presa di posizione, da Ferdinando Castagnoli in *Lavinium*, II[10].

---

[6] Un esempio se ne trova in uno dei cippi di Tor Tignosa databili fra il IV e il III secolo av. Cr.; gli altri coevi cippi della medesima località presentano però l'apposizione *dono* o *d(ono)*: cf. M. Guarducci, in *Bull. Comun.*, 72, 1946-1948, pp. 3-10, tav. 1; Id., *ibid.*, 76, 1956-1958, pp. 3-13 (Append.); Id., in *Röm. Mitt.*, 78, 1971, p. 75. Nel mondo greco si trovano talvolta dediche consistenti nel semplice nome della divinità in dativo, ma soltanto quando si tratta di doni di scarso rilievo. Altrimenti non mancano i nomi dei donatori, i quali (è ovvio) desiderano lasciare anche un ricordo di se stessi (cf. M. Guarducci, *Epigrafia greca*, III, Roma, 1975, p. 8 seq.).

[7] F. Castagnoli, in *Lavinium*, II, cit., p. 441. Dopo aver affermato che l'epigrafe dei Dioscuri è votiva, egli aggiunge: «La seconda [cioè quella di Cerere], per analogia, si dovrebbe considerare anch'essa una dedica (seguita in questo caso da una prescrizione rituale)»; e poco dopo, avendo negato che i blocchi con le impronte ed i chiodi siano altari, prosegue: «si deve perciò pensare a basi di donari, forse con statuette analoghe a quella della kore; anche le lamine conservate dovranno probabilmente spiegarsi in tal senso». In verità, la lamina di Cerere non contiene affatto una dedica, bensì una legge sacra. A questa allude anche il Castagnoli, parlando di «prescrizione rituale». Egli scrive però, inesattamente, «seguita in questo caso da una prescrizione rituale»; la lamina contiene infatti essa stessa soltanto la prescrizione rituale. Il Castagnoli pensa forse, confusamente, alla ipotesi da me prospettata or ora come assai poco verosimile, che cioè la legge sacra sia stata preceduta sulla medesima base da un identica lamina contenente una dedica. Le sue frasi un po' incerte dimostrano, comunque, ch'egli sente difficoltà nel sostenere la tesi delle basi votive.

La parola meno tormentata è lo *auliquoquibus* della prima riga. In essa tutti riconoscono un ablativo di *auliquoquia* (= *aulicocta*), termine significante viscere (probabilmente di porco) bollite in pentola. Ho detto « tutti », ma per esattezza dovrei dire « quasi tutti », perché Paolino Mingazzini preferisce, egli solo, sottitendere ad *auliquoquia* non già *exta*, ma *sacra*[11]. In altri termini, egli ci vede il primo ricordo di una nuova festa: gli **Auliquoquia*, così detti appunto dalle viscere porcine lessate in pentola che i fedeli avrebbero offerte a Cerere.

Le rimanenti tre parole sono state più o meno ampiamente discusse. CERERE è stato interpretato ora come accusativo (*Cerere(m)*) ora come dativo (*Cerere(i)*). Come accusativo, esso ha preso talvolta anche il significato di nome comune (= « pasto meridiano », contrapposto a *vespernam* = « pasto serale »). VESPERNAM, evidente accusativo, è stato inteso ora come nome comune (= « pasto serale ») ora come nome di divinità. PORO, il più tormentato di tutti, la vera vittima degli studiosi, ha assunto via via i più diversi valori: ora di nome comune in ablativo, ora di avverbio di tempo, ora di avverbio di luogo, ora di preposizione, ora di verbo storpiato, ora di sostantivo storpiato, ora di nome proprio di divinità al dativo.

Fin da quando, nel 1951, pubblicai il testo della lamina bronzea, mi ero convinta che l'epigrafe consistesse in due accusativi seguiti rispettivamente da un ablativo. Poiché *vesperna* era noto come nome comune (= « pasto serale »), cercai, sempre per mantenere il parallelismo fra CERERE(M) e VESPERNAM, d'intendere come nome comune anche *cerere(m)*; e lo intesi nel senso di « pasto meridiano ». Nel secondo scritto invece (1959), aderendo alla tesi di Stefan Weinstock che interpretava

---

[8] M. Guarducci, in *Archeologia Classica*, 11, 1959, p. 205 seq.

[9] U. Scamuzzi, in *Rivista di studi classici*, 11, 1963, pp. 280-285.

[10] F. Castagnoli, in *Lavinium*, II, cit., p. 443 seq.

[11] P. Mingazzini, in *Festschrift Gottfried von Lücken*, Rostock 1968, p. 712.

VESPERNAM come nome proprio di divinità da accostarsi a CERERE(M)[12], detti anch'io ai due accusativi il valore di nomi divini (Cerere e Vesperna), pur commentando *Vesperna* in maniera molto diversa rispetto alla spiegazione del Weinstock. Ma sul significato di *Vesperna* parlerò più diffusamente in seguito[13].

Le parole *auliquoquibus* e *poro* (= *porro*, collettivo) restavano per me (così le aveva intese anche il Weinstock) nomi di cibi (viscere bollite e porri) da offrirsi rispettivamente a Cerere e a Vesperna. C'era naturalmente, sottinteso (così pensavo), un verbo all'infinito con valore d'imperativo: « onorare », « placare », o simili. Un'altra più persuasiva possibilità mi riservo d'indicare fra poco.

Dopo il mio secondo scritto, altro inchiostro è stato versato sulla innocente laminetta. Vorrei qui passare rapidamente in rassegna, commentandole via via con qualche osservazione, le più significative opinioni sull'argomento:

K. Latte (1960)[14]. Interpretando *poro* come *por<ricit>o*, egli intende: «Si offra a Cerere un pasto (daps) serale con viscere bollite». Basta il *por<ricit>o* per suscitare legittimi dubbi. È una violenza fatta al testo, e tanto più grave in quanto si tratta di un testo molto accuratamente inciso.

H. Wagenvoort (1961)[15], il quale ha successivamente ribadito la sua opinione nel 1972[16]. Ecco come egli stesso la formula nel suo secondo scritto: «*Cerere auliquoquibus* (sc. *facito*), *vespernam poplo* (sc. *dato*), d.h.: man sollte der Ceres das gekochte Eingeweide opfern, nachher das übrige Fleisch nach griechischem Ritus dem Volk zum Abendessen preisgeben». Dunque, alla dea le interiora, al popolo la carne. Anche qui si maltratta, come si vede, il disgraziato *poro*, che diventa *poplo* (= *populo*). Inoltre si sottintendono due verbi, dei quali il primo sarebbe intransitivo, il secondo invece transitivo. Infine si aggiunge, gratuitamente, un concetto che il testo non esprime (la distribuzione della carne al popolo, secondo il rito greco); prescindendo poi dal problema che la suddetta distribuzione solleverebbe. È infatti evidente che per saziare di carne suina il *popolo* (e nel frequentatissimo santuario di Lavinio si trattava certamente di un popolo numeroso), parecchi porci avrebbero dovuto essere sacrificati. Se no, la *vesperna* sarebbe stata, per la verità, un po' troppo magra.

---

[12] S. Weinstock, in *Journ. Rom. Stud.*, 42, 1952, pp. 34-36.

[13] V. sotto, pp. 421-425.

[14] K. Latte, *Römische Religionsgeschichte*, München, 1960, p. 69 seq. e p. 70, nota 1.

[15] H. Wagenvoort, in *Mnemosyne*, 14, 1961, pp. 217-223.

[16] Id., in *Aufstieg und Niedergang der römischen Welt* (= Miscellanea J. Vogt), I, 2, Berlin - New York, 1972, p. 349, nota 1.

U. Scamuzzi (1963)[17]. Egli interpreta: «da ultimo (si presenti) a Cerere un'offerta serale a base di interiora lessate». Il *poro* acquista l'insolito significato di *postea* e, per conseguenza, l'autore è costretto ad ammettere l'esistenza di una lamina precedente nella cui epigrafe il *poro* equivalente a *postea* trovi la sua giustificazione. Ma ciò è insostenibile, come dimostrano i blocchi rinvenuti a Lavinio con le loro impronte di una singola lamina.

G. Pugliese Carratelli (1968)[18]. Pensando che la lamina fosse applicata ad un altare, egli intende: «*Cerere(i) auliquoquibus vespernam <facito> poro*», vale a dire «con viscere bollite <fa> il pasto (sacrificale) della sera qui innanzi». Ma la spiegazione cade per due principali motivi: anzitutto non si tratta di un altare e, in secondo luogo, è impossibile attribuire a *poro* il significato di «qui innanzi».

P. Mingazzini (1968)[19]. La novità della sua interpretazione consiste nel ravvisare in *auliquoquibus* il primo (presunto) ricordo di una festa detta *Auliquoquia*. Egli parafrasa pertanto: «(chi intenda partecipare alla festa in onore di) Cerere, detta delle "interiora in pentola", contribuisca con almeno un porro». Precisando il suo pensiero, l'autore ammette che i frequentatori del santuario avessero preso il malvezzo di cenare a sbafo con le vittime macellate a spese del santuario e che perciò i responsabili del santuario stesso, seccati, avessero imposto agli indiscreti ospiti l'obbligo di portarsi dietro, come «contorno», almeno un porro. La spiegazione è troppo divertente per essere accettabile. E in realtà, sebbene il *poro* sia stato – questa volta – lodevolmente rispettato, si fa dire anche qui al testo ciò che francamente esso non dice, mettendo a contributo una dotta, sì, ma un po' rischiosa immaginazione. Mi sia inoltre permesso di rettificare un'affermazione del Mingazzini. Rifiutando la ipotesi del Weinstock e mia che si tratti di due nomi divini in accusativo (*Cerere(m)* e *Vespernam*), egli giustifica il suo rifiuto osservando che di una dea *Vesperna* «nessuno ha mai sentito parlare» e dichiarando di non capire «per quale ragione *Cerere* avrebbe perduto la emme finale, mentre *vespernam* l'avrebbe mantenuta»[20]. Quanto alla ignota dea *Vesperna*, è facile rispondere che non pochi nomi di divinità, sia presso i Greci sia presso i Latini, ci sono pervenuti da una sola fonte[21] e che, nel nostro caso, l'esistenza di una *Vesperna* è resa probabile, come già ho spiegato e meglio spiegherò in seguito, da considerazioni di vario genere. Quanto poi alla mancanza della *m* finale dopo *Cerere*, mentre in *Vespernam* la *m* c'è, è quasi superfluo rilevare che *Cerere* è seguito da vocale, *Vespernam* da consonante, e che l'elisione della *m* finale, mentre non è ammessa davanti a consonante, lo è invece, e con estrema facilità, davanti a vocale[22]. *Cerere* per *Cererem* è perciò, in questo caso, pienamente legittimo.

---

[17] U. Scamuzzi, *op. cit.*, pp. 286-290.

[18] G. Pugliese Carratelli, in *Parola del Passato*, 23, 1968, p. 340.

[19] P. Mingazzini, *op. cit.*, pp. 711-713.

[20] Id., *op. cit.*, p. 712.

[21] Allo stesso modo, si potrebbe obiettare al Mingazzini che «nessuno ha mai sentito parlare» di una festa di nome *Auliquoquia*.

[22] Ciò è provato dal comportamento della *m* finale davanti a vocale nella poesia.

R. Arena (1972)[23]. Egli propone due soluzioni: 1) «a Cerere (si sacrifichi) con viscere bollite, a Por (si offra) un pasto serale»; 2) (subordinatamente) «a Cerere (si offra) una cena a base di viscere di porco». Nel primo caso, il verbo sottinteso sarebbe *facito,* intransitivo nella prima riga, transitivo nella seconda, e *Poro* dovrebbe essere inteso come variante di *Puero,* cioè del dio Libero, associato nel culto a Cerere. Nel secondo caso, invece, *por* assumerebbe il significato nuovo di *porcus* al genitivo. Anche qui, come si vede, la dotta immaginazione ha largamente contribuito.

R. Schilling (1972)[24]. Osservando che la divinità di *Vesperna* è, a suo giudizio, sospetta, egli preferisce intendere «présente à Cérès une offrande du soir, une fressure bouillie en marmite». L'autore non spiega donde risulti quell'imperativo «présente», ma ci vuol poco a capire ch'esso deriva dall'indebita spiegazione di *poro* come forma del verbo *porrigere.* Basta questo a rendere sospetta la spiegazione che lo Schilling escogita per evitare *Vesperna,* da lui (non esito ad affermarlo) ingiustamente sospettata[25].

Una iscrizione latina del III secolo av. Cr., e per di più rinvenuta in un santuario notevole quale quello di Lavinio, non è cosa tanto comune da potersi prendere con una certa disinvoltura. Ecco perché ho voluto passare in rassegna, vagliandole criticamente, le diverse opinioni degli studiosi.

Le quattro parole dell'epigrafe hanno dato l'avvìo, come si è constatato, a molti e disparati pensieri. Nell'ansia di giungere ad una soluzione loro, alcuni studiosi poi hanno fatto al testo più o meno gravi violenze, quasi tutte imperniate sul molto dibattuto *poro.* D'altra parte, è assai strano che in nessuna delle opinioni da me prese in esame sia stato sentito l'evidente parallelismo fra i due accusativi e i due ablativi. Calcolando anche gli scritti anteriori al 1959, bisogna riconoscere che nel corso di più di venti anni soltanto il Weinstock ed io lo abbiamo avvertito[26]. Eppure quel parallelismo richiama subito alla memoria una formula ripetuta costantemente, almeno nell'antica Grecia, da leggi sacre e da calendari: nomi di divinità seguìti dal ricordo delle rispettive offerte. Di solito, è vero, i nomi divini sono in dativo, i nomi delle offerte in accusativo, con un verbo – espresso o sottinteso – significante il concetto di «dare», «sacrificare», o simili. Qui, invece, i nomi divini sono in accusativo, i nomi delle offerte in ablativo. Ma la difficoltà è superabile, perché si può benissimo sottindere un altro verbo. Finora avevo pensato ad *honorare, placare, piare,* o simili. Ora però, ammettendo che le basi cui erano applicate le lamine iscritte possano essere state *mensae* sacre, non escluderei che il verbo sottinteso sia un *epulari,* retto dai soggetti *Cerere(m)* e *Vespernam* (= « Cerere banchetti con viscere bollite, Vesperna con porri »); il che equivale, naturalmente, ad un invito rivolto ai fedeli di offrire alle due divinità quei determinati cibi e non altri. Quanto poi al verbo *epulari,* si sa ch'esso veniva normalmente usato dai Latini per indicare i banchetti (*epula*) consumati sia dai mortali sia e specialmente dagli dei[27].

---

[23] R. Arena, in *Rendiconti Ist. Lombardo,* 106, 1972, pp. 448-450.

[24] R. Schilling, in *Aufstieg und Niedergang,* cit., p. 319 e nota 9.

[25] Lo Schilling dimostra di non conoscere il mio secondo articolo sull'argomento.

[26] La tesi del Weinstock venne accettata, come ipotesi probabile, da B. M. Thomasson, in *Opuscula Romana,* III (= *Acta Instituti Romani regni Sueciae,* series in 4°, XXI), Lund 1961, pp. 133-135. Essa però non approfondì lo studio del testo, tanto è vero che seguitò ad ammettere come possibile l'errata etimologia proposta dal Weinstock per il nome Vesperna (p. 134, nota 4). Per questa etimologia, v. sotto, pp. 421-425.

Entrando in quest'ordine d'idee, troveremo – io penso – una conferma all'opinione che nell'epigrafe debbano veramente riconoscersi due dèe: Cerere e Vesperna.

Secondo un uso molto antico, sia i Greci sia i Latini offrivano banchetti agli dei per placarne la collera o per ottenerne i favori. Tali celebrazioni venivano chiamate dai Greci ϑεοξένια, dai Latini *lectisternia* o *sellisternia.* Quest'ultimo termine riguarda le dee che, secondo la norma osservata dalle donne greche e romane, partecipavano ai banchetti non sdraiate ma sedute. Già nel mio secondo articolo, interpretando *auliquoquibus* e *poro,* come i cibi offerti rispettivamente a Cerere e a Vesperna, ebbi occasione di alludere ai *lectisternia.* A quanto allora osservai aggiungerò adesso che l'uso d'imbandire mense agli dei, praticato nel Lazio fin da tempi antichissimi, si estese – presso i Latini – anche a divinità desunte dalla religione dei Greci[28]. Ma, nel nostro caso, acquista particolare importanza il ricordo che nel banchetto sacro le divinità venivano, almeno nel Lazio, abitualmente accoppiate[29]. Ciò confermerebbe, appunto, l'accoppiamento di Cerere con Vesperna. Si osservi altresì che i Dioscuri, menzionati dalla lamina più antica, sono anch'essi una coppia. Poiché, come ho detto, i blocchi di tufo con lamine metalliche sono con estrema probabilità *mensae,* sarebbe attraente immaginare una serie di *mensae* stabilmente collocate, per iniziativa dei responsabili del santuario, davanti alle immagini di divinità accoppiate, e pensare che su quelle *mensae* venissero deposti i cibi spettanti, secondo le regole tradizionali, a ciascuno dei numi.

---

[27] Sallustius, *Hist.*, fragm., II 87 D (parlando del santuario della Magna Mater ad Isaura: ... *et in eo credebatur epulari diebus certis dea,* ecc.).

[28] Cf. G. De Sanctis, *Storia dei Romani,* IV, 2, 1, Firenze, 1953, p. 316.

[29] Livius, V, 13, 5 seq. Cfr. A. Bouché-Leclercq, in *Dict. des ant. grecques et romaines,* s.v. *Lectisternium,* p. 1008 seq.

Riguardo poi ai Dioscuri, è opportuno ricordare ch'essi erano dai Greci presi in speciale considerazione per i *Theoxenia.* Già Pindaro tramanda, nella terza Olimpica, che i banchetti ad essi offerti erano eccezionalmente frequenti[30], e da un passo di Ateneo contenente la testimonianza del poeta comico Chionides risulta che nel Pritaneo di Atene s'imbandivano ai Dioscuri mense cariche di formaggio, olive e porri[31]. Anche un'epigrafe di Paro (databile al II secolo av. Cr.) menziona *Theoxenia* in onore dei Dioscuri, accompagnati da conviti pubblici[32].

Voglio inoltre rilevare che i *Theoxenia* erano oggetto di rappresentazioni figurate. Tipico, a questo proposito, è il noto *pinax* marmoreo a rilievo offerto circa la metà del IV secolo av. Cr. dal devoto Lysimachides nel santuario di Eleusi, un *pinax* con due coppie di divinità davanti a mense imbandite: a destra Θεός sdraiato e Θεά seduta, a sinistra le due Dèe del santuario, Demetra e Cora, ambedue sedute[33]. A proposito di rappresentazioni figurate, non voglio poi dimenticare che proprio nel santuario di Lavinio, fra le molte statuette fittili votive rinvenute in mezzo a materiale di scarico nella zona dei tredici altari, non mancano figurine di divinità sedute a coppia. Per quanto la corrosione dei pezzi permette di giudicare, uno almeno sembrerebbe composto di due divinità femminili[34]. Ho voluto ricordare questo gruppetto fittile, pur non osando – ben s'intende – dare un nome alle due figure[35].

Un'ultima osservazione è opportuno fare riguardo ai *Theoxenia,* un'osservazione che implica altresì l'offerta dei porri e perciò anche, sia pure indirettamente, il tanto maltrattato *poro* dell'epigrafe di Lavinio. Ho già parlato dei porri sulle mense imbandite ai Dioscuri ateniesi[36]. Ricordo ora un passo di Ateneo, risalente al periegeta del II secolo av. Cr. Polemon di Ilio, in cui si afferma che a Delfi, in occasione delle feste *Theoxenia,* si gareggiava nell'offrire a Latona il porro più bello. Chi ci riusciva aveva il diritto di prendersi una porzione dalla mensa[37]. Prescindendo dalla spiegazione etiologica che Polemon dà di questa usanza (Latona, incinta di Apollo, avrebbe sentito la « voglia » dei porri), sembra necessario ammettere che, secondo un'antica tradizione, anche a Delfi il porro aveva un suo posto d'onore sulle mense dei sacri conviti[38].

---

[30] Pindarus, *Ol.*, 3, 71 seq.

[31] Athenaeus, 4, 137 E.

[32] *IG*, XII, 5, 129, ll. 56-61.

[33] J. N. Svoronos, *Das Athener Nationalmuseum,* I, Athen, 1908, tav. 88, n. 1519 (cf. pp. 554-561); Rh. N. Thönges-Stringaris, in *Ath. Mitt.*, 80, 1965, p. 91, n. 156, Beil. 14, 2 (dove si cita altra bibliografia).

[34] M. Mazzolani, in *Lavinium,* II, cit., p. 309 seq., fig. 380.

[35] Per un altro tipo di statuina fittile rappresentante due dèe sedute in trono, cfr. F. Winter, *Die Typen der figürlichen Terrakotten,* I, Berlin-Stuttgart, 1903, p. 134, fig. 7.

[36] V. sopra.

A Lavinio, il porro costituiva, diciamo così, il *menu* di Vesperna. Ma chi era, precisamente, costei?

Già nel 1959, scrivendo il mio secondo articolo, mi opposi alla ipotesi del Weinstock, respinta del resto – ad eccezione della Thomasson – da tutti gli altri studiosi, che Vesperna potesse intendersi quale personificazione del pasto serale (*vesperna*) e che i due nomi, proprio e comune, derivassero dal tema del verbo *vescor* attraverso una forma **vesqu-erna*. Proposi invece di ravvisare in Vesperna una formazione aggettivale da *vesper* (attraverso **vesperinus*, parallelo allo ἑσπερινός dei Greci) e d'interpretare Vesperna come dea dell'Occidente e perciò come regina dei morti: in sostanza, come una Cora - Proserpina, che sarebbe stata assai bene accanto a Cerere, la Demetra dei Greci. A sostegno di questa tesi addussi varie attestazioni dell'uso greco di considerare l'Occidente, cioè la regione dove il sole tramonta, come regno del dio infero e citai, fra l'altro, l'espressione sofoclea ἕσπερος ϑεός per indicare Ade[39]. La presenza di una dea « occidentale » accanto a Cerere (Demetra) nel santuario di Lavinio, notevolmente imbevuto di elementi greci, mi sembrava plausibile. Agli elementi da me allora addotti si potrebbe anche aggiungere la tradizione attestata, sia pure per la prima ed unica volta, da Callimaco nel III secolo av. Cr., secondo la quale Demetra, assistita da Hesperos, si sarebbe recata essa stessa nell'Occidente (ἐπὶ δυϑμάς) per cercare la figlia rapita[40].

Anche oggi l'idea di una Vesperna - Cora accanto a Cerere mi sembra accettabile. Oggi però vado pensando se la vera e prima origine della Vesperna di Lavinio non sia forse un'altra; pur ammettendo che la Vesperna originaria abbia assunto, in secondo momento, *anche* quel carattere di regina infera che la rendeva particolarmente idonea all'associazione con Cerere.

---

[37] Athenaeus, 9, 372 A.

[38] In un passo del poeta comico Xenarchos, Athenaeus, 2, 63 F, tramanda che il βολβός, praticamente affine al porro, aveva la sua parte nel culto di Demetra. Cfr. J. Murr, *Die Pflanzenwelt in der griechischen Mythologie*, Innsbruck 1890, p. 178 seq.

[39] Sophocles, *Oedipus rex*, 178, e scolio relativo: ἑσπέρου ϑεοῦ τοῦ Ἅιδου φησί.

[40] Callimachus, *Hymn.*, 6, vv. 8-11.

La nuova idea, imperniata essa pure sul concetto di 'Occidente', mi si è affacciata per la prima volta mentre leggevo la bella prolusione con cui nel 1969 Jacques Heurgon dette inizio – a Taranto – all'ottavo Convegno di Studi sulla Magna Grecia.

Parlando intorno alle relazioni fra la Magna Grecia e i santuari del Lazio, lo Heurgon propone la ragionevole ipotesi che Stesicoro, antico poeta dell'ambiente locrese, abbia scelto quale argomento principale della sua Ἰλίου πέρσις la venuta di Enea in Occidente col fatidico scopo di fondare una nuova Troia sulle rive del Lazio[41]. A tale proposito, egli cita la famosa *Tabula Iliaca Capitolina*, dove si ricorda, fra le altre fonti, la Ἰλίου πέρσις / κατὰ Στησίχορον. Proprio a questo poema si riferirebbero, secondo lo studioso francese, le tre scene in cui figura Enea: l'eroe riceve dal sacerdote gli ἱερά che l'accompagneranno nell'avventuroso viaggio; l'eroe esce dalla città guidato da Ermete avendo il vecchio Anchise sulle spalle e il piccolo Ascanio per mano (la scena riprodotta, com'è noto, dalle celebri statuette di Veio della fine del VI secolo o dell'inizio del V secolo av. Cr.); l'eroe s'imbarca sulla nave che lo porterà in Occidente. Ed ecco la didascalia: Αἰνῆας σὺν / τοῖς ἰδίοις / ἀπαί[ρ]ων / εἰς τὴν Ἑσπε/ρίαν (= « Enea coi suoi nell'atto di salpare verso l'Occidente »)[42]. Ho tradotto « Occidente », ma sarebbe anche lecito tradurre « Italia ». I Greci infatti, e specialmente i poeti, solevano applicare all'Italia il nome più vasto di Ἑσπερία. Questo nome poi venne costantemente pronunciato dai Greci e successivamente dai Latini (*Hesperia*) quando si trattava di Enea e della mèta cui, per volere del fato, egli tendeva. Così Agathyllos, poeta elegiaco vissuto nell'Arcadia dell'età ellenistica, parlando delle peregrinazioni di Enea, racconta che, dopo un soggiorno in Arcadia, l'eroe giunse alla terra Esperia e vi generò il figlio Romolo (αὐτὸς δ' Ἑσπερίην ἔσυτο χθόνα, γείνατο δ'υἷα / Ῥωμύλον)[43]. Non c'è poi bisogno di ricordare i notissimi versi di Virgilio nei quali si racconta di Enea venuto alla terra *Hesperia*[44]. In questo contesto s'inserisce bene anche la tradizione riportata da Varrone, secondo cui la *stella Veneris*, cioè Vesper, avrebbe guidato Enea dalle mura di Troia alla riva di Laurento[45]. Tale tradizione fu ricordata da me nel mio secondo articolo[46]. Allora però la considerai come una elaborazione erudita di età non troppo antica. Se infatti nel mondo greco si conosce già nel III secolo av. Cr. l'associazione tra Afrodite e Hesperos, l'astro della sera, nel mondo latino l'analoga associazione fra Venere e Vesper compare per la prima volta appunto nel I secolo av. Cr., nel suddetto passo di Varrone e in alcuni di Cicerone. Oggi invece, prescindendo dal ricordo della *stella Veneris,* sono costretta a riconoscere che nella tradizione riportata da Varrone si ribadisce ancora una volta la relazione molto più anticamente stabilita fra Enea e l'Occidente.

---

[41] J. Heurgon, in *Atti dell'ottavo Convegno di studi sulla Magna Grecia*, Napoli, 1969, p. 22-27.

[42] A. Sadurska, *Les tables Iliaques*, Warszawa, 1964, p. 30 f, tav. 1. Per le *tabulae Iliacae*, cf. le mie recentissime pagine (M. Guarducci, *Epigrafia greca*, III, Roma, 1975, pp. 425-433).

[43] Agathyllus, presso Dionysius Halic., 1, 49, 2. Cf. Id., 1, 35, 3, donde risulta che il nome Ἑσπερία veniva applicato all'Italia non soltanto dai poeti.

[44] Vergilius, *Aen.*, 1, 569; 2, 781, ecc.

[45] Servius, ad *Aen.*, 1, 382.

Lo stretto legame con cui da molti secoli i Greci univano Enea all'Occidente, e precisamente all'Italia, non può non avere avuto la sua importanza nel santuario di Lavinio. La figura dell'eroe troiano, il ricordo delle sue gesta e dei miracoli che accompagnarono il suo approdo alle coste del Lazio, diffusi in Etruria già nel VI secolo e nel mondo romano almeno nel V, ebbero eccezionale importanza nel santuario lavinate, sede della lega dei Latini e luogo dove ufficialmente e solennemente si veneravano i *sacra principia populi Romani Quiritium*[47]. A Lavinio esisteva anche un *heroon* di Enea, che nel I secolo av. Cr. Dionigi d'Alicarnasso descrisse, attestando parimente l'avvenuta identificazione dell'eroe con un dio locale, Pater Indiges, legato al fiume Numicio[48]. Gli scavi eseguiti a Lavinio dal Castagnoli e dalla sua scuola hanno poi confermato brillantemente le notizie della tradizione letteraria. Mentre la forma degli altari e l'abbondante materiale fittile e metallico denotano stretti contatti col mondo greco, si è potuto anche identificare l'*heroon* di Enea cui allude Dionigi d'Alicarnasso; un piccolo edificio risalente alla seconda metà del IV secolo av. Cr., ma racchiudente in sé un'antica e veneranda tomba del VII[49]. Paolo Sommella, cui si deve la suggestiva identificazione, è riuscito altresì a stabilire che quella tomba fu incorporata nel grande santuario circa la metà del VI secolo[50].

Prescindendo dall'appassionante problema circa la vera identità del personaggio deposto nella tomba, non si può escludere che già nel VI secolo gli si attribuisse quel nome di Enea che probabilmente gli si dava nel IV, quando fu costruito il piccolo edificio i cui resti sono stati rimessi in luce dagli scavi. Alla fine del secolo poi il prestigio di Enea e della sua tradizione dovevano essere, nel santuario di Lavinio, in pieno fiore.

---

[46] M. Guarducci, in *Archeologia Classica,* 11, 1959, p. 210.

[47] Asconius, nel suo commento a Cicero, *pro Scauro,* 1, 1; Valerius Maximus, 1, 6, 7; Servius, ad *Aen.*, 2, 296; 3, 12; 8, 664, ecc. Cf. M. Guarducci, in *Röm. Mitt.,* 78, 1971, pp. 82 e nota 42, 85.

[48] Dionysius Halic., 1, 64, 4-5.

[49] P. Sommella, in *Rend. Pont. Acc.,* 44, 1971-1972, pp. 47-74; Id., in *Gymnasium,* 81, 1974, pp. 287-292.

[50] Id., in *Gymnasium,* cit., p. 288.

Stando così le cose, la presenza in quel santuario, nella prima metà del III secolo, di una personificazione dell'Occidente, cioè della terra italica ricca di splendide promesse verso la quale i fati avevano sospinto Enea, non desterebbe meraviglia. Direi anzi che proprio in quel sacro ambiente, e forse soltanto in esso, una siffatta personificazione potrebbe essere giustificata. I Romani dell'età repubblicana sembra non abbiano conosciuto – tranne la dea Roma – personificazioni di città e di regioni. I Greci però, dall'età di Esiodo in poi e specialmente nel periodo ellenistico, ne conobbero molte e alcune di esse fecero oggetto di culto[51]. Non sarebbe dunque strano che quest'uso greco fosse stato trasmesso, fra tanti altri elementi di cultura e di religione, all'ambiente fortemente grecizzato di Lavinio. In altri termini, non ci si potrebbe stupire che, sulla scia di Enea e forse per impulso della tradizione dotta, una Ἑσπερία fosse penetrata nel santuario lavinate, assumendo qui il nome latino di *Vesperna*. Si noti, a questo proposito, che *Vesperna* è l'esatto equivalente di Ἑσπερία. Come infatti Ἑσπερία è forma aggettivale di Ἕσπερος, così *Vesperna* lo è di *Vesper*, che a sua volta può assumere anch'esso il significato di « regione occidentale »[52]. Si osservi infine che una personificazione della forma aggettivale ἑσπερία è attestata nel mondo greco, sia pure in altro contesto, dalla figura della eroina troiana (anche qui, Troia!) Ἑσπερία, amata da Aisakos figlio di Priamo[53].

Ammessa l'esistenza – nel santuario di Lavinio – di una Vesperna come personificazione della *Hesperia tellus* che tanta importanza assume nella leggenda di Enea, non sarebbe difficile spiegarsi come codesta Vesperna fosse stata attribuita quale compagna di mensa a Cerere. Da una parte infatti anche Cerere era legata alla terra, dall'altra una dea dell'Occidente poteva essere concepita altresì quale regina del mondo infero, assumendo perciò l'aspetto di quella dea che i Greci consideravano Cora figlia di Demetra e i

---

[51] Per l'età pre-ellenistica, cf. F. W. Hamdorf, *Griechische Kultpersonifikationen der vorhellenistischen Zeit,* Mainz, 1964, pp. 25-30.

[52] Vergilius, *Aen.*, 5, 19; Ovidius, *Tristia,* 1, 2, 28.

[53] Ovidius, *Met.*, 11, 769; Apollodorus, 3, 147, 149 (per Aisakos). Cf. O. Gruppe, *Griechische Mythologie und Religionsgeschichte,* II, München, 1906, p. 1243, nota 1.

Latini Proserpina (o Libera) figlia per l'appunto di Cerere. Voglio inoltre osservare che, se la divinità somma del santuario di Lavinio fu, come ad alcuni studiosi ed anche a me sembra assai probabile, l'antichissima Venere Frutis[54], i culti di Cerere e di Vesperna si accorderebbero bene alla fisionomia di una dea protettrice dei campi, che da un certo momento in poi poté anche venir considerata la Venere madre di Enea.

---

[54] Solinus, 2, 14.

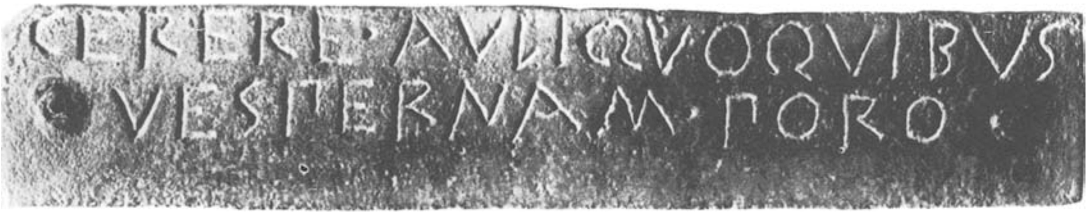


Fig. 1 - Lavinio, La lamina bronzea di Cerere.

CHRISTIANESIMO

LA MISTERIOSA ISCRIZIONE MEDIEVALE DI PISA, BARGA E LUCCA(*)

Uno degli ultimi contributi del compianto Augusto Mancini all'attività della nostra Accademia è una Nota da lui pubblicata nei « Rendiconti » del 1956 intorno ad una singolarissima epigrafe crittografica che sembra aver goduto un certo favore in Toscana durante l'età medievale (1).

L'epigrafe consiste nella triplice ripetizione di una formula, la quale presenta una Croce seguìta da tre caratteristici segni alternati con tre triangoli. La sequela delle tre formule, che a volte si estende su di una sola riga, a volte invece occupa tre righe successive, è chiusa costantemente da un'altra Croce.

Gli esemplari finora conosciuti appartengono a Pisa, a Barga, a Lucca.

A Pisa il nostro testo si legge, scritto su di una sola riga, a sinistra della porta nella chiesa di san Frediano (tav. I 1) e, parimenti a sinistra della porta, nel Battistero (tav. I 2). Un altro esemplare si trovava nella chiesa, oggi distrutta, dei santi Cosimo a Damiano (tav. II). La pietra che lo contiene, e che ora è conservata nel deposito del Museo nazionale di san Matteo, appartiene allo stipite destro della porta, e presenta la triplice formula disposta su tre righe, al di sopra di una iscrizione in cui si ricordano gli operai Giovanni e Vernacio che avevano curato il lavoro di quella porta.

A Barga l'iscrizione è incisa, anche qui su tre righe, nello stipite destro della porta sulla facciata del Duomo (tav. III) e, parimenti, nello stipite destro della porta che si apre sul fianco occidentale del medesimo edificio.

A Lucca invece il ricordo dello strano testo ci è stato conservato da un manoscritto della Biblioteca governativa (ms. 896, f. 63 *r*) (tav. IV), manoscritto che Anselmo Lettieri, appassionato studioso delle antichità locali, ha avuto il merito di segnalare (2). Si tratta di un codice cartaceo miscellaneo, il quale, nel foglio indicato, presenta un'interessante notizia di Bernardino Baroni, studioso settecentesco di vasti interessi e molto informato di cose lucchesi (3).

(*) Presentata nella seduta del 1° giugno 1959.

(1) A. MANCINI, *Ancora sulla iscrizione criptografica di Pisa e di Barga*, in « Rendiconti », 1956, pp. 134-136, tavv. I-II.

(2) Di questo manoscritto, che qui viene riprodotto per la prima volta, si era già occupato, dopo la segnalazione del Lettieri, il prof. Gino Arrighi, nel quotidiano di Firenze « Il Nuovo Corriere » del 30 marzo 1956. Sono grata a questi due benemeriti studiosi, ed anche a mons. Eugenio Lucchesi, delle notizie che con grande cortesia essi hanno voluto inviarmi mentre mi occupavo delle ricerche per la presente Nota.

(3) Cfr. F. BARONI, in « Bollettino storico lucchese », XV, 1943, pp. 78 sg.

Attingendo senza dubbio ad una fonte più antica (che ci è ignota), il Baroni scrive:

> « S. Ponziano Memorie ecclesiastiche
>
> Memoria come Papa Pio IV del 901 a 28 ottobre quando fece mettere il corpo di S. Ponziano nella prima cassa che era di Piombo fece scrivere sotto le chiavature di ditta cassa dinanti le infrascritte littere overo caratteri o cifre. Portato ditto corpo a Lucca in la Chiesa overo Badia di S. Jacopo e Filippo; così quando volseno murare ditto corpo sotto l'Altare a tale effetto fatto; così Jacopo diacono et il Vescovo acciò che ditte littere fusseno potute vedere e servire a quello che sono buone fece iscolpire ditte littere in una pietra di marmo fino grande tre braccia largo circa a uno, e la feceno puonere dinanti all'Altare dove era posto ditto corpo, le littere le fece Luca scultore. Dipoi trasportato ditto corpo dalla Badia vecchia portato nella badia nuova di S. Ponziano che fu dell'anno 1470 fu ditto corpo posto nell'Altar Maggiore dalli Magnifici Signori, e Abbate e Monaci. Così ivi detta Pietra fu posta all'ultimo scalino dell'Altare maggiore dove giace detto corpo acciò che ognuno la possa vedere e servirsene ».

Dopo altre osservazioni che riferirò tra poco, si trascrive la famosa iscrizione su di una sola riga, aggiungendo sotto ognuna delle tre identiche formule le parole *Immensitas Unitas Veritas*.

L'iscrizione sarebbe, dunque, stata incisa a Roma sulla cassa di piombo contenente le reliquie di san Ponziano, prima del trasporto di questa cassa da Roma a Lucca. Quando poi la cassa fu giunta a Lucca ed ebbe trovato degna sistemazione sotto l'altare della chiesa dei santi Iacopo e Filippo, il diacono Iacopo ed il Vescovo avrebbero fatto ripetere l'epigrafe su di un marmo collocato davanti all'altare stesso. Questo marmo, essendo stato il corpo del Santo trasferito nel XV secolo dalla « Badia vecchia » (cioè dalla chiesa dei santi Iacopo e Filippo) alla « badia nuova di S. Ponziano » (cioè nella chiesa di san Bartolomeo in Silice, intitolata, per l'occasione, a san Ponziano) sarebbe stato anch'esso trasportato nella nuova chiesa e posto « all'ultimo scalino dell'Altare maggiore », ossia, come nella chiesa dei santi Iacopo e Filippo, davanti alla cassa che conteneva i resti del Martire.

Il trasporto a Lucca delle reliquie di san Ponziano fu un avvenimento memorabile che ci viene confermato da altre testimonianze. Ma il Baroni o, meglio, la sua fonte commise un errore di datazione, perchè il viaggio a Roma del diacono Iacopo e il conseguente trasporto a Lucca delle preziose reliquie avvennero non già nel 901 ma alla fine del secolo VIII. Sappiamo infatti che nell'801 Iacopo successe al fratello Giovanni sulla cattedra episcopale di Lucca, ch'egli occupò fino alla sua morte, cioè fino all'818 o all'819 (4). Il viaggio a Roma dei due fratelli ebbe perciò luogo durante il pontificato di

---

(4) Cfr. G. BARSOTTI, *Lucca sacra*, Lucca 1923, p. 197; A. GUERRA, *Compendio di storia ecclesiastica lucchese dalle origini a tutto il sec. XII*, Lucca 1924, p. 98.

Leone III (795–816) o più probabilmente, come spiegherò in seguito, durante quello di Adriano I (772–795).

Deposte nella chiesa dei santi Iacopo e Filippo, le reliquie del Martire vennero poi, come ho detto, trasferite in quella di san Ponziano. Qui esse rimasero fino ad una trentina di anni fa, fino a quando, cioè, trovarono asilo nella chiesa delle Suore Gesuate. Oggi la pietra che si trovava un tempo davanti all'altare di san Ponziano è scomparsa, e la cassa che contiene le reliquie è una cassa di lamiera: quella stessa che – come dice una lunga epigrafe apposta alla cassa stessa – servì, nel 1488 (non nel 1470, come si legge nel manoscritto), per trasferire le preziose spoglie dalla distrutta chiesa dei santi Iacopo e Filippo alla chiesa di san Bartolomeo in Silice, ribattezzata col nome di san Ponziano (5). Non è tuttavia escluso che dentro la cassa del 1488 si trovi ancora l'originaria cassa di piombo dell'VIII secolo con la misteriosa epigrafe «sotto le chiavature». Il problema potrà essere risolto soltanto dalla ricognizione – che sembra prossima – delle reliquie del Santo.

Ai sei esemplari, che ho enumerati, della famosa iscrizione ne erano stati aggiunti altri due: uno che sarebbe esistito nella chiesa di san Frediano a Pistoia, l'altro invece sullo stipite sinistro di una porta laterale del Duomo di Prato. Ma sono, queste, notizie infondate, come già ebbe a dimostrare il Mancini. Infatti, dell'iscrizione di Pistoia non è rimasta alcuna traccia, e quella di Prato è tutt'altra cosa, come io stessa, dopo averla vista, posso confermare.

Per quanto riguarda la cronologia dei sei esemplari accertati, si può dire che il più antico è certamente – se sono esatte le notizie riferite dal Baroni – quello di Lucca (fine dell'VIII secolo), e che gli altri cinque appartengono al periodo compreso fra l'XI e al massimo il XIV secolo, ma più probabilmente fra l'XI e il XII. Prendendo come base della datazione l'età in cui si cominciò a costruire i rispettivi edifici, e ammettendo che non solo l'esemplare della chiesa pisana dei santi Cosimo e Damiano ma anche gli altri siano contemporanei alle porte presso le quali si trovano, potremmo stabilire la seguente successione:

1° Lucca (da Roma): fine dell'VIII secolo (prima, in ogni modo, dell'801).

2° Pisa, chiesa dei santi Cosimo e Damiano: XI secolo.

3° Pisa, chiesa di san Frediano: seconda metà dell'XI secolo (la chiesa fu terminata entro la prima metà del XII secolo).

4°–5° Barga, Duomo: prima metà del XII secolo (l'edificio fu terminato nel XIV secolo).

6° Pisa, Battistero: seconda metà del XII secolo (la costruzione del Battistero fu iniziata nell'agosto 1152, come risulta dall'epigrafe incisa sul primo pilastro a destra di chi entra, e fu proseguita poi per tutto il XIII secolo) (6).

---

(5) Il testo di questa epigrafe è stato pubblicato da G. ARRIGHI nel quotidiano di Firenze *Il Giornale del Mattino* del 13 febbraio 1959. La cassa del 1488 era stata chiusa in una di legno, e riapparve soltanto nel 1959, pochi giorni prima che l'Arrighi pubblicasse il suo articolo.

(6) Per la cronologia delle chiese di Pisa e di Barga, cfr. M. SALMI, *L'architettura romanica in Toscana*, Milano–Roma 1928, pp. 43 sg., 46.

Se si accetta la notizia riferita dal Baroni, che cioè la nostra epigrafe fosse incisa sulla cassa in cui le reliquie di san Ponziano vennero trasportate da Roma a Lucca, è facile ammettere che questo esemplare sia stato il prototipo degli altri, e che perciò il nostro testo sia da considerarsi di provenienza romana.

Questo testo suscita da secoli l'interesse degli studiosi e degli appassionati di cose strane. Già nel 1544, per esempio, l'esemplare di Lucca ebbe l'onore di richiamare l'attenzione di due personaggi insigni quali il papa Paolo III e l'imperatore Carlo V. Lo attesta il manoscritto – che ho già citato – della Biblioteca governativa di Lucca, il quale ci narra che, essendo nel settembre di quell'anno convenuti a Lucca il Papa e l'Imperatore, ciascuno col suo brillantissimo sèguito, il Papa fu mosso da grande curiosità di sapere che cosa significassero le misteriose lettere. A questo scopo, egli convocò nella chiesa di san Ponziano una specie di congresso, al quale presero parte sia l'Imperatore sia molti dottori e teologi conoscitori dell'ebraico e del caldeo e praticissimi nello « sgiffrare » le scritture difficili. Nessuno però di tanti valentuomini riuscì a « sgiffrare » la misteriosa epigrafe. Ma non sarà inopportuno riferire tutto il vivace racconto che fa sèguito al testo da me precedentemente riportato:

« Del 1544 il dì di S. Croce di Settembre Papa Paulo III e Carlo V Imperatore furono in dª Abbadia con Cardinali diciotto, con molti Duci [di] Firenze, Ferrara et con molti gran Prelati. Così detto Papa volse vedere ditte lettere con tutti li soprascritti; così fe' cercare se vi era nissuno che le sapesse leggere et interpretare; così non si trovò nissuno. Così fece intendere a tutti, et eziandio all'Imperatore se avesse nessuno che intendesse la littera caldea, o brea, o cifara, che subito che tutti si trovasseno dopo mezzo giorno alla dª Badia di S. Ponziano per vedere d'intendere ditte littere: così fu fatto. Lì ci concorse di molti valenti uomini, dottori, teologi in lingua caldea et ebrea e gran pratichi di sgiffrare; non fu mai nessun che le sapesse leggere se non quel poco di Latino che ci è scritto sotto che dice ad *maiorem malum* per cui detto Pontefice et Imperatore corrobororno ditte littere per le virtù che fanno del continuo come si può vedere nella Cassa e Pietra ».

Nel 1544, le reliquie di san Ponziano si trovavano già nella chiesa di san Bartolomeo in Silice, dove erano state trasportate nel 1488, e la cassa originaria con l'iscrizione non era, comunque, più visibile in quell'epoca. Il Papa e l'Imperatore e i loro nobili accompagnatori avranno dunque potuto vedere soltanto il marmo (oggi perduto) su cui l'epigrafe era stata trascritta, marmo che, come informa il manoscritto, era stato trasferito anch'esso nella nuova chiesa. Su questo marmo appunto si saranno trovate, dopo il misterioso testo, le parole *ad maiorem malum* cui allude il manoscritto, e insieme, probabilmente, un altro po' di latino. Non escluderei poi che del medesimo latino facessero parte anche le parole *Immensitas Unitas Veritas*, aggiunte dal manoscritto al testo misterioso.

Dopo l'infelice tentativo di Paolo III e di Carlo V in quel memorabile giorno del settembre 1544, molti altri ne furono fatti per carpire all'epigrafe il suo segreto. « Sarebbe vano ripetere » scriveva argutamente il Mancini « tutte le stranezze che sono state dette nel tentativo di fissare il significato del documento e congetturare il senso delle sigle: non sono mancati studiosi che hanno fatto meritamente giustizia delle goffaggini e delle ciurmerie degli altri, ma i più meritano a loro volta non diverso giudizio: *medice, cura te ipsum* ».

Il mistero si annida nei tre segni intercalati ai tre triangoli. Questi segni furono generalmente interpretati come lettere dell'alfabeto latino (*m h a*), ed ispirarono le più varie soluzioni: per esempio, (*Christus*) *m*(*iles*) *h*(*ic*) *a*(*dsit*) oppure (*Christus*) *m*(*eam*) *h*(*abeat*) *a*(*nimam*); *m*(*alum*) *h*(*inc*) *a*(*vertatur*); *M*(*aria*) *h*(*uc*) *a*(*dsit*), e via dicendo. Augusto Mancini, pensando ai triangoli e alla triplice ripetizione della formula e quindi anche al mistero della Trinità divina, propose *m*(*ysterium*) *h*(*oc*) *a*(*rcanum*) o *m*(*ysterium*) *h*(*oc*) *a*(*moris*), e interpretò l'epigrafe come un *sigillum* che alcune maestranze di operai vaganti nella Toscana in quei lontani secoli del Medioevo si fossero compiaciute di apporre alle loro opere, quasi per offrire un tributo di onore alla maestà di Dio uno e trino.

Vediamo ora se, tenendo ben presenti tutti gli elementi del problema, si possa venire ad una soluzione ragionevole che sembri più attendibile delle soluzioni finora proposte.

Anzitutto si può confermare, senza la minima esitazione, che la misteriosa epigrafe contiene il pensiero della Trinità divina. Basterebbero a dimostrarlo la presenza del triangolo – simbolo trinitario per eccellenza – e la triplice ripetizione della formula. Del resto, il concetto della Trinità divina è adombrato anche dalle parole *Immensitas Unitas Veritas* che – appartenenti o no al testo originario – furono aggiunte, nel manoscritto di Lucca, sotto le tre formule componenti l'iscrizione. Quelle tre parole esprimono infatti gli attributi caratteristici della Trinità (7).

Si può anche affermare con certezza che l'epigrafe aveva un carattere apotropaico e profilattico. La stessa sua collocazione vicino a porte di chiese (prescindo, qui, dall'esemplare di Lucca) ci dice infatti ch'essa voleva impedire al male di varcare le soglie della casa di Dio. E in realtà il ricordo di Dio uno e trino era considerato, fino dai primi secoli dell'età cristiana, come un validissimo baluardo contro gli attacchi del maligno. Ce lo attestano, nel modo più evidente, papiri ed iscrizioni, in cui la Trinità viene spesso invocata per allontanare il male e per infondere in chi legge la sicurezza di una protezione infallibile (8). Particolarmente significative sono, nel nostro caso, certe iscrizioni profilattiche col nome della Trinità che furono incise sulle facciate di case o di chiese. Basti citare, fra molti esempi, gli inizi di due iscrizioni cristiane della Siria: Ἡ Τριάς, ὁ Θεός, πόρρω διώκοι τὸν φθόνον (9) e Ἡ Τριὰς ἐνθάδε ναίει, etc. (10). In quest'ultimo caso si esprime, secondo un motivo molto comune di cui esistono precedenti anche nell'antichità pagana, il pensiero che la Trinità « abita » in quel determinato edificio e che, con la sua stessa presenza, impedisce al male di entrarvi (11).

---

(7) Il MANCINI (*op. cit.*, p. 135) osservò, non a torto, che le tre parole sono in pieno accordo con la liturgia della prima domenica dopo Pentecoste, dedicata appunto alla celebrazione della Trinità.

(8) Cfr. K. PREISENDANZ, *Papyri graecae magicae*, II, Berlino–Lipsia 1931, p. 205; ved. anche E. PETERSON, Εἷς Θεός, Gottinga 1926, p. 54.

Se il concetto trinitario è perfettamente spiegabile nella nostra iscrizione quando essa si trova vicino a porte di chiese, non meno opportuno esso ci appare nell'epigrafe della cassa contenente le reliquie di san Ponziano. Il ricordo di Dio uno e trino e della sua potenza invincibile non è infatti fuori luogo sulla tomba di un martire, quale incremento delle virtù salutari che, secondo la convinzione dei fedeli, emanano dalle spoglie di chi ha dato col sangue la suprema testimonianza della Fede.

Ma i tre segni misteriosi che cosa sono ?

Per rispondere a questa domanda bisogna – io penso – cominciare col formularne un'altra: si tratta veramente, come si suole affermare, delle lettere latine *m h a* ? Il primo segno potrebbe, sì, essere una *m*; esso è infatti identico, nell'esemplare della chiesa dei santi Cosimo e Damiano in Pisa, alla *m* dei nomi *Cosme* e *Damiani*. Ma gli altri due segni presentano forme diverse da quelle che dovrebbero avere una *h* ed una *a* dell'alfabeto latino. Quanto al secondo segno, l'impossibilità d'interpretarlo come *h* ci è dimostrata dalla stessa iscrizione della chiesa dei santi Cosimo e Damiano, nella quale il segno presenta una forma chiaramente diversa da quella delle vere *h* che ricorrono nel resto dell'epigrafe (*Iohan*(*n*)*is*, *h*(*ae*)). Mentre infatti l'elemento curvo ha in queste ultime un andamento sinuoso, nel misterioso segno esso è molto rigido e termina in basso decisamente, senza quel piccolo ricciolo che invece si nota nelle vere *h*. In altri termini, l'autore dell'epigrafe ebbe senza dubbio l'intenzione di dare al segno misterioso un valore differente da quello di *h*. Quanto poi al terzo segno, è chiaro che non si tratta di un'*a*, perché in tutti gli esemplari esso ricorre come Λ e non come A, cioè senza la sbarra. Particolarmente significativa è questa mancanza nel prezioso esemplare della chiesa dei santi Cosimo e Damiano, il quale, mentre presenta anch'esso il nostro segno come Λ, offre invece, nel resto dell'epigrafe, molte A perfettamente regolari.

Come, allora, risolvere il problema? A me sembra che l'unico modo di uscire dalle difficoltà sia quello d'interpretare i tre segni come lettere dell'alfabeto greco; di leggerli, cioè, M H Λ. Il secondo e il terzo segno sono, rispettivamente, le regolarissime forme dell'*eta* corsivo e del *làmbda*. Il primo segno poi non è altro che un *my* un po' « latinizzato »: fenomeno pienamente giustificabile in un'epoca in cui l'uso del greco non era troppo familiare agli abitanti della nostra Penisola.

---

(9) W. K. PRENTICE, *Syria, publications of the Princeton University Archaeological Expeditions to Syria in 1904-5 and 1909, III B, Greek and Latin Inscriptions*; Leida 1922, pp. 94 sg., n. 1018.

(10) O. PUCHSTEIN, in K. HUMANN-O. PUCHSTEIN, *Reisen in Kleinasien und Nordsyrien*, Berlino 1890, p. 404, n. 1.

(11) Cfr. le mie osservazioni in « Bullettino dell'Istituto archeologico germanico », LX-LXI (1953-54), pp. 231 sgg. Da aggiungere: *Supplementum epigraphicum graecum*, VII, 36, 812; *Inscriptiones graecae*, XII 8, 687 (Addenda), e Suppl., XII, 424 *a*; A. MAIURI, in « Rendiconti della Accademia di Napoli », XXXIII, 1958, p. 17.

Ma che cosa significa ΜΗΛ? Esso è, a mio giudizio, l'abbreviazione di Μιχαήλ, così come ΙΗΛ lo è di Ἰσραήλ, ΠΗΡ di πατήρ, ΜΗΡ di μήτηρ, CHP di σωτήρ, e via dicendo, secondo quel comune sistema di compendio che consiste nel contrarre la parola tenendo conto della lettera iniziale e delle due ultime. Del resto, l'abbreviazione di Μιχαήλ in ΜΗΛ, facilmente postulabile in base ai confronti che ho addotti, è documentata da un testo copto cristiano del VII secolo, in cui si nomina un ΑΠΑ ΜΗ̄Λ (= Ἄπα Μιχαήλ) (12).

L'interpretazione dei tre problematici segni come nome di Michele illumina subito di nuova luce la nostra epigrafe. Il nome di Michele è infatti un altro potentissimo e notissimo strumento per difendersi dal male.

Dopo essere stato, nell'antico Testamento, il protettore del popolo ebraico (13), Michele ci appare, nell'*Apocalisse*, come l'arcangelo risplendente che guida le schiere degli angeli nella lotta contro il drago della malizia (14); e da allora in poi egli resta come il capo degli eserciti divini, come il protettore della Chiesa e di tutti i fedeli. Venerato con molto fervore nell'Oriente e soprattutto in Egitto, egli ottenne ben presto una larga devozione anche nell'Occidente. Fino dal V secolo i fedeli cominciarono ad erigergli chiese, sia in Italia sia anche nelle regioni transalpine: in Francia, in Germania, in Inghilterra. Uno dei più insigni luoghi del suo culto fu, anzi, il monte Tumba in Normandia, poi denominato in suo onore Mont-Saint-Michel. Fra i secoli VIII e XII, nell'età cioè cui appartengono le nostre epigrafi, la devozione di san Michele era, in Italia, vivissima, e tale rimase anche in epoca successiva per ciò che riguarda la Toscana, basti ricordare, fra l'altro, che Giovanni Pisano, quando ideò ed eseguì fra il 1302 e il 1311 il famoso pulpito del Duomo di Pisa, volle che fra le statue di sostegno figurasse l'arcangelo Michele, quale simbolo della forza cristiana. Del resto anche oggi l'importanza di san Michele come patrono della lotta contro il male è consacrata dalla preghiera che il sacerdote recita dopo la Messa: *Sancte Michaël archangele, defende nos in proelio, contra nequitiam et insidias diaboli esto praesidium ... tuque princeps militiae caelestis Satanam aliosque spiritus malignos qui ad perditionem animarum pervagantur in mundo divina virtute in infernum detrude.*

Questa virtù di santo battagliero, sempre disposto a difendere la Chiesa e i Cristiani dalle insidie del male, fece sì che il nome di Michele entrasse nelle iscrizioni profilattiche, ora solo, ora accompagnato da quello dell'altro potente arcangelo Gabriele. Così, il nome di Michele ricorre spesso su tombe, su

(12) H. R. HALL, *Coptic and Greek Texts of the Christian Period in the British Museum*, Londra 1905, p. 70, n. 2, tav. LIII 21228.

(13) DANIELE, X, 13, 21; XII, 1.

(14) *Apocalisse*, XII, 7.

porte di case e di chiese, su amuleti di vario genere, fino dai secoli più antichi dell'età cristiana (15).

Il valore profilattico del nome di Michele giustifica la sua presenza nelle iscrizioni che c'interessano. Nè ci dovremo stupire ch'esso vi compaia strettamente unito ai simboli parimente profilattici della Croce e della Trinità divina, per formare insieme con essi una formula dotata di potenza invincibile contro gli assalti del male.

L'unione dell'arcangelo Michele alla Trinità è confermata da vari documenti del mondo orientale cristiano. Così in certi epitafi copti, oggi conservati nel Museo britannico e databili fra il VII e il IX secolo, il nome di Michele segue immediatamente al ricordo della Trinità (16), e nei Menei bizantini di epoca non lontana l'arcangelo Michele è spesso invocato come colui che si erge, nel suo splendore, vicino al trono di Dio ed esalta con le Potenze celesti il mistero ineffabile della Trinità: Τρισηλίου Θεότητος παραστάτης φαιδρότατος, Μιχαὴλ, δεικνύμενος, Ἀρχιστράτηγε, μετὰ τῶν ἄνω δυνάμεων κραυγάζεις γηϑόμενος· Ἅγιος εἶ ὁ Πατήρ, Ἅγιος ὁ συνάναρχος, Λόγος Ἅγιος, καὶ τὸ Ἅγιον Πνεῦμα· μία δόξα βασιλείας, μία ϑεότης, μία δύναμις. E ancora: Παρεστηκὼς τῷ ϑρόνῳ τῆς Τριάδος μεϑέξει τε ϑεούμενος, καὶ φωτιζόμενος ἀστραπαῖς ταῖς ἐκεῖϑεν πεμπομέναις, τοὺς ὑμνητάς σου φώτισον, Θεοῦ Ἀρχιστράτηγε (17). L'intima relazione fra Michele e la Trinità dovette poi essere molto sentita anche nei secoli successivi, tanto nell'Oriente quanto nell'Occidente. Prova ne sia, per esempio, una formula calabrese di scomunica contro i ladri, che ci è stata conservata da un manoscritto messinese della prima metà del XVI secolo: «... per autorità de la santissima trinità, patri et filium et † spirito santo † et di santo micael arca(n)gilo, et per tucti li sancte angili et arca(n)geli, ecc. » (18).

Tornando all'iscrizione medievale che forma l'argomento di questa Nota, se noi vogliamo credere che l'esemplare di Lucca sia il più antico e il prototipo degli altri, il testo proverrebbe da Roma. E questo tornerebbe assai bene, perchè proprio in quell'epoca Roma pullulava di cultura greca. Il periodo compreso fra il VII e il IX secolo è infatti quello in cui fioriscono nell'Urbe chiese e monasteri greci: santa Maria in Cosmedin, san Giorgio al Velabro, santa Maria in Aquiro, l'Ara coeli (19), e molti altri ancora. Alla fine del secolo VIII, quando Iacopo diacono ottenne di trasportare a Lucca le reliquie di san Ponziano, il greco non era, a Roma, una lingua sconosciuta; v'erano anzi molti, specialmente nel clero, che la parlavano e la scrivevano. Quale meraviglia, dunque, che sulla cassa di san Ponziano sia stata apposta una formula profilattica che univa in armonica e potente unità il ricordo di

(15) Cfr. F. J. DÖLGER, ΙΧΘΥC, I, 2° ed., Münster i. Westf. 1928, pp. 312-316.

(16) H. R. HALL., *op. cit.*, p. 132, tav. XCI; pp. 142 sgg., nn. 14 sg. Cfr. C. M. KAUFMANN, *Handbuch der altchristlichen Epigraphik*, Friburgo, i. Breisgau 1917, pp. 150, 278 sg.

(17) MENEI, ed. romana, vol. A, Roma 1888, Ufficiatura del 6 settembre, pp. 64, 67.

(18) O. PARLANGÈLI, in «Atti del Sodalizio glottologico milanese», VII 1958, p. 19.

(19) Cfr. M. GUARDUCCI, in «Rendiconti della pontificia accademia romana di Archeologia», XXIII-XXIV (1947-1949), pp. 285 sg.

Dio trino, il simbolo di Cristo crocifisso, e il nome greco dell'arcangelo Michele ? Ammettendo poi che il trasporto delle reliquie sia avvenuto prima del 795, bisognerebbe ricordare che sul trono pontificio sedeva allora Adriano I (772-795), cioè un Papa il quale, oltre ad essere un uomo colto e amantissimo delle basiliche romane e delle loro gloriose tradizioni, si distinse anche per lo zelo con cui volle rendere sempre più strette le relazioni fra la chiesa di Roma e l'Oriente cristiano. Nè si può dimenticare che proprio durante il suo pontificato, nel 787, ebbe luogo quel secondo concilio ecumenico di Nicea che ristabilì l'unità dell'Oriente e dell'Occidente e che, inoltre, proclamò legittimo il culto dei santi e delle loro reliquie.

La nostra formula s'inquadrerebbe dunque benissimo nell'ambiente romano dell'VIII secolo. Essa potrebbe esservi giunta dall'Oriente, ma potrebbe anche avere avuto origine proprio a Roma.

Sempre ammettendo la priorità dell'esemplare di Lucca e la sua provenienza da Roma, è certo che alla fine del secolo VIII il significato del testo doveva essere noto ai concittadini del diacono Iacopo e del vescovo Giovanni. E coloro che più tardi, nell'XI e nel XII secolo, ripeterono quei segni incidendoli nelle chiese di Pisa e nel Duomo di Barga ne sapevano davvero il valore ? Senza dubbio essi riconoscevano in quel testo i simboli della Trinità divina (triangoli, triplice ripetizione) uniti alla Croce del Redentore; e questo era sufficiente per indurli a considerare l'iscrizione come un validissimo strumento di difesa dal male; tanto è vero ch'essi incisero quelle epigrafi vicino alle porte delle chiese, dimostrando così di attribuire loro una virtù profilattica. Ma il nome greco di Michele sarà stato compreso come tale?

Una risposta affermativa è probabile, se si pensa che nei secoli XI e XII la Toscana e specialmente Pisa, fiorentissima di commerci, avevano frequenti contatti sia con l'Italia meridionale, dove esistevano centri di cultura greca, sia anche con le regioni dell'Oriente greco. La conoscenza della lingua greca non doveva dunque essersi perduta in Toscana, nemmeno in quei secoli dell'alto Medioevo. Non si può tuttavia escludere che in alcuni casi le lettere M H Λ venissero materialmente trascritte senza che se ne comprendesse il significato. Interessante è, a questo proposito, l'esemplare della chiesa di san Frediano. Mentre infatti in tutti gli altri, compreso quello di Lucca (se, almeno, vogliamo credere alla trascrizione del Baroni), il secondo segno presenta una vera forma di *eta* minuscolo col tratto destro curvo, nell'esemplare di san Frediano il tratto curvo ci appare irrigidito in una linea obliqua, che toglie al segno il suo aspetto di *eta*: indizio sufficiente per asserire che lo scalpellino non riconosceva più in quella formula l'invincibile condottiero degli eserciti celesti.

[*Licenziato dall'autore per la stampa 23 luglio 1959*].

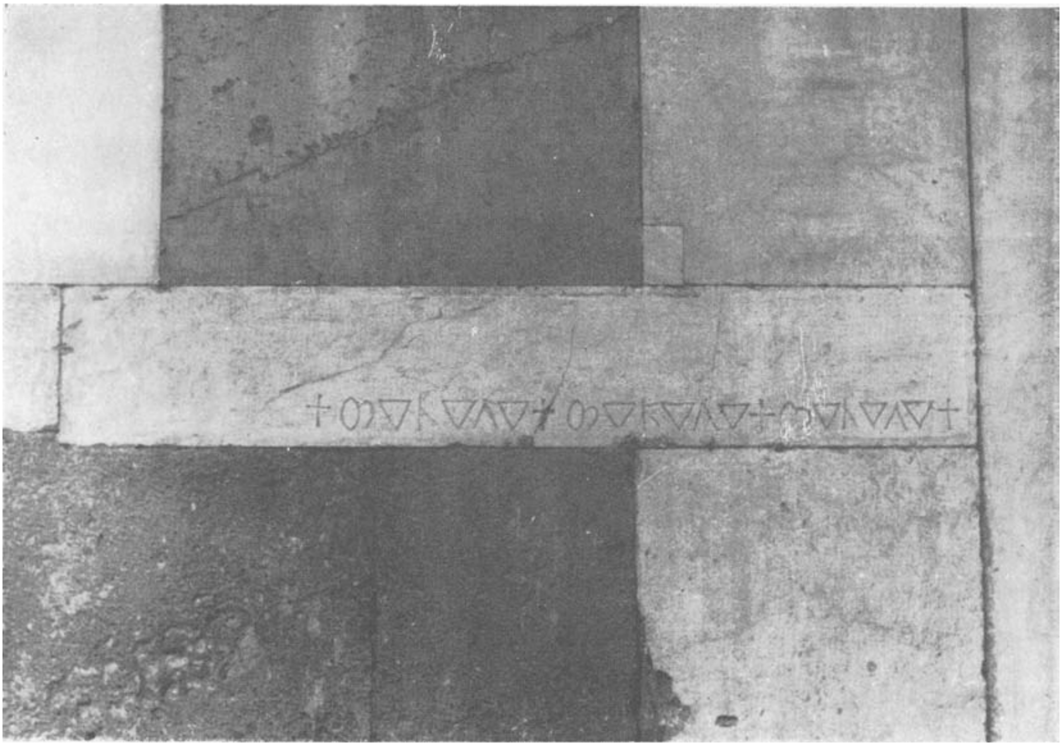


Fig. 1. – Pisa, iscrizione della chiesa di S. Frediano.

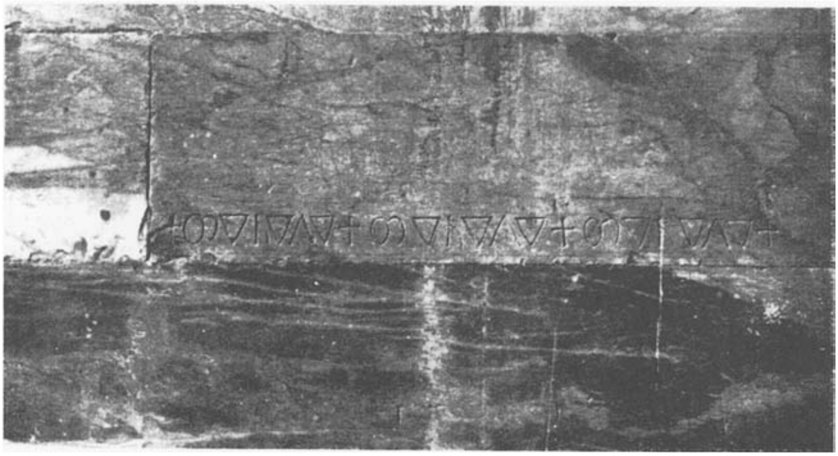
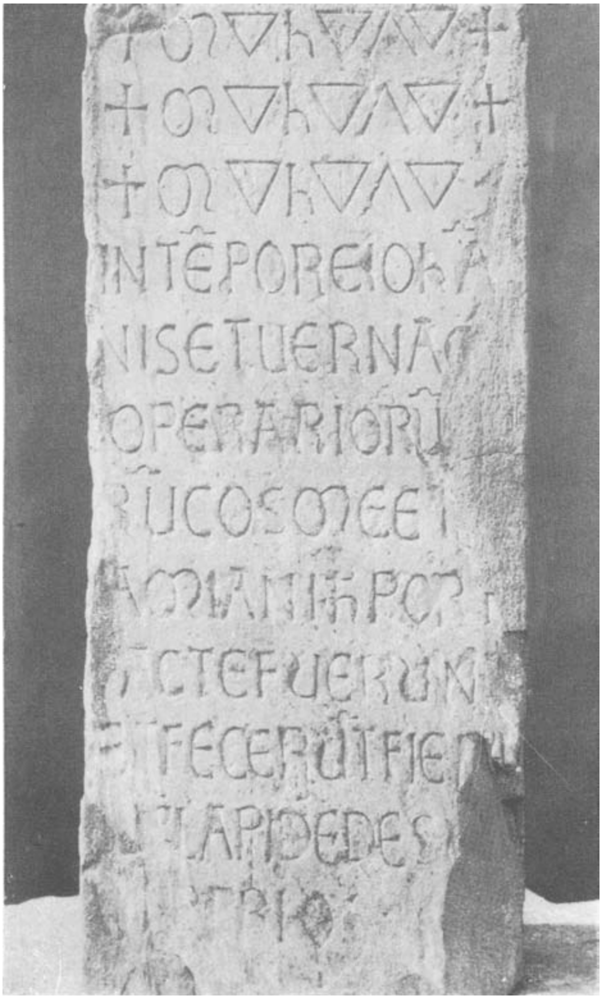
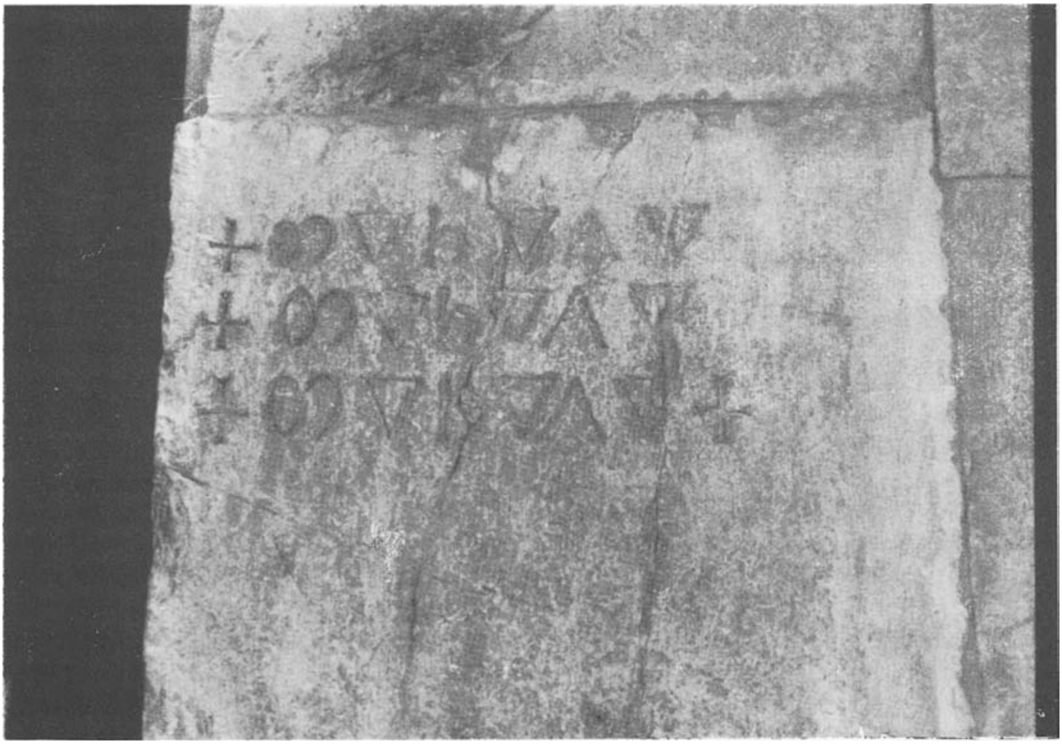


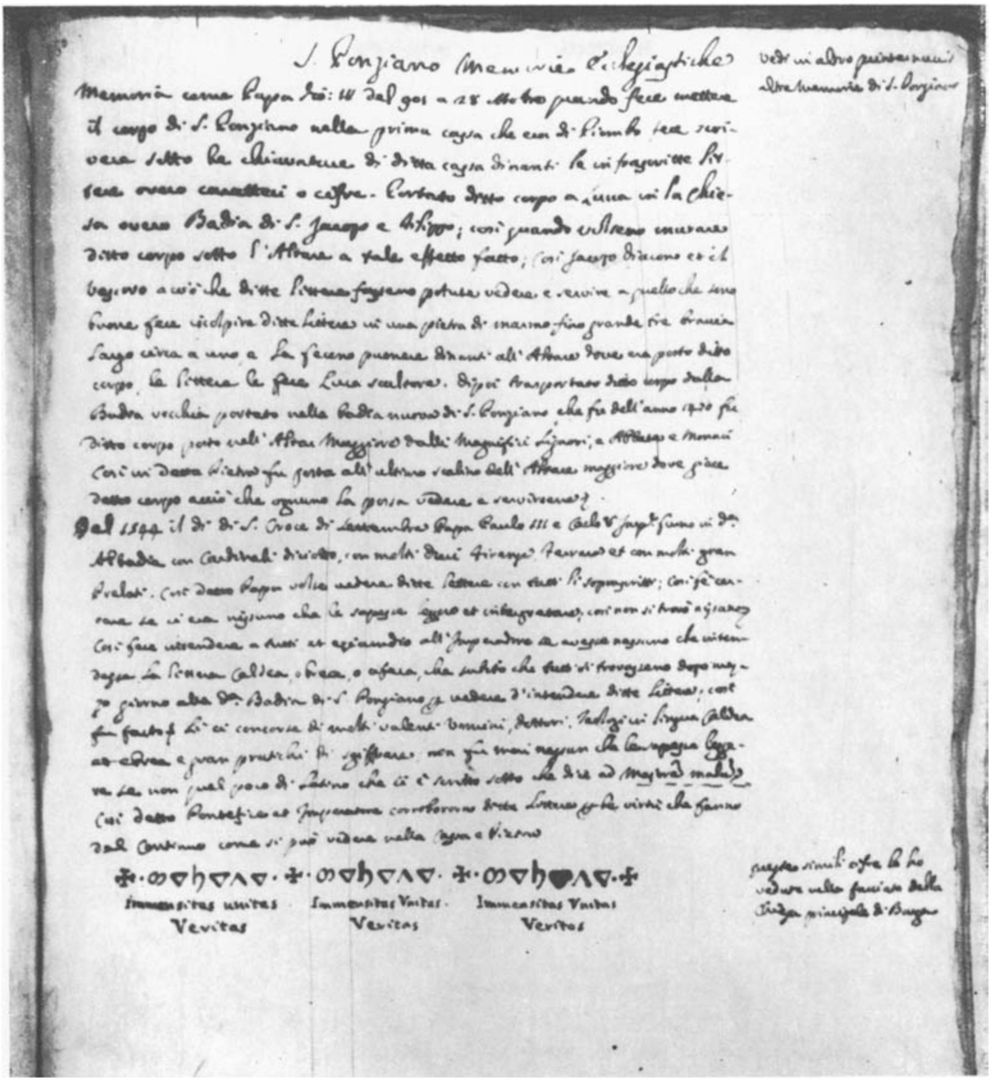
Fig. 2. – Pisa, iscrizione del Battistero.



Pisa, iscrizione già esistente sulla facciata della chiesa dei santi Cosimo e Damiano.



Barga, iscrizione sullo stipite destro della porta principale del Duomo.



Lucca, Biblioteca governativa, ms. 896, f. 63*r*.

ISCRIZIONE IMPRECATORIA DI SPERLONGA(*)

Alla cortesia del Soprintendente alle Antichità di Roma I, prof. Giulio Jacopi, debbo il permesso di pubblicare nei « Rendiconti » di questa Accademia un singolarissimo documento uscito dagli scavi di Sperlonga ed oggi conservato nel Museo nazionale romano (inv. 6812). Di tale permesso sono molto grata al prof. Jacopi, alla cui gentilezza debbo anche la fotografia e il disegno che illustrano queste pagine (tav. I) (1).

La grotta di Sperlonga, aperta sul mare Tirreno a sud del promontorio Circeo, ha restituito, com'è noto, numerosi e cospicui documenti di epoca classica e, fra l'altro, preziosi frammenti di sculture rodie, collocate qui nel I secolo d. Cr., dopo che la grotta fu divenuta il fastoso ninfeo di una villa imperiale. Ma anche in altre epoche, precedenti e successive, la grotta ebbe i suoi frequentatori. Le indagini hanno infatti dimostrato che le sue lunghe vicende cominciano nell'epoca preistorica e si protraggono molto addentro nell'èra cristiana. Il documento di cui mi accingo a trattare sembra appunto appartenere a quest'ultimo periodo.

Si tratta di una lastrina di marmo lunense, rotta a destra, che fu rinvenuta il 10 settembre 1958, insieme con altro materiale vario, in una delle va-

---

(*) Presentata nella seduta del 16 gennaio 1960.

(1) Il disegno è stato lucidato sulla fotografia dalla mano abilissima di Ottorino Cappabianca. Posso garantirne l'esattezza, anche in alcuni piccoli particolari in cui esso sembra differire dalla fotografia. Quest'ultima presenta infatti certi segni che sembrerebbero di lettera e che invece, dopo un confronto con l'originale, risultano illusori.

sche antistanti la gròtta. La lastrina, larga – nella parte conservata – cm. 21, alta cm. 2,6, spessa cm. 1, è rotta in tre pezzi e presenta una profonda spaccatura che, come spiegherò meglio fra poco, doveva esistere anche in antico. Questo piccolo marmo, che in origine era forse un elemento di tarsia eseguita secondo la tecnica dell'*opus sectile*, venne utilizzato in seguito per scrivervi sopra, ad inchiostro, un testo composto di lettere latine minutissime, alte fra mm. 3 e mm. 1,5. L'ampiezza del testo è dimostrata dal supplemento, certissimo, della seconda riga. Nella parte destra della lastrina la superficie del marmo, molto corrosa, sembra conservare alcune tracce di lettere. Se così fosse, si potrebbe pensare ad una seconda colonna di scrittura; ma la cosa è tutt'altro che certa, perchè quelle poche tracce potrebbero anche essere illusorie. Quanto alla spaccatura del marmo, ho detto ch'essa doveva esistere anche in antico; e infatti tutte le righe, ad eccezione della prima, presentano, in corrispondenza della spaccatura, un intervallo fra lettera e lettera.

Non intendo fare qui un esame paleografico dell'iscrizione, e lascio il compito ad altri ben più versati di me in questa materia. Mi limito a rilevare che la scrittura latina corsiva di questo testo sembrerebbe databile fra il VI e il IX secolo: giudizio condiviso da eminenti paleografi quali Giorgio Cencetti e Giulio Battelli, che hanno voluto cortesemente darmi il loro parere in proposito.

Il testo dell'iscrizione, da me accuratamente letto e riveduto sulla fotografia e nell'originale, suona così:

qui s[ubbertis]ti libra puerum Elissei, ita subber[te]
domum Ber[. .]ạtis; qui subbertisti Sodomam et [Go-]
morra, ita subberte domum et animam (?) [– –]
natis; qui apparuisti populo in d[eserto . . . ita]
appare c[u] opera tua super istas s[– – – –]
[– – – – – *su]bbert[e* – – – – – – – –

«Tu che hai sconvolto con la lebbra il servo di Eliseo, così sconvolgi la casa di *Ber*[. .]*as*; tu che hai sconvolto Sodoma e Gomorra, così sconvolgi la casa e l'anima (?) di [– –]*nas*; tu che sei apparso al popolo nel deserto . . ., così appari con l'opera tua su queste – – sconvolgi – – ».

Sono quattro frasi che l'ignoto autore rivolge a Dio. Le prime due invocano dall'Onnipotente la rovina su due persone i cui nomi vengono espressi in genitivo alla fine delle frasi stesse (invece di due persone, potrebbe anche trattarsi di una sola); la terza prega il Signore di manifestarsi ai suoi fedeli; la quarta ritorna (lo dimostra la probabile lettura dell'imperativo [*su*]*bbert*[*e*) sul tema della maledizione.

La persona su cui la prima frase vuole attirare l'ira di Dio è un certo *Ber*[. .]*as*. La B iniziale equivale probabilmente ad una V; non riesco, però, a trovare un nome che si adatti alla lacuna. L'altra maledizione viene scagliata contro un [. . .]*nas*, che forse (non si può escluderlo) è la medesima persona già ricordata.

La prima frase s'ispira ad un noto passo biblico: la punizione del servo di Eliseo (IV *Re* 5, 1 sgg.). In questo passo si narra come Giezi, servo del profeta Eliseo, estorcesse con l'inganno due talenti d'argento e due mute di vesti a Naaman, capo dell'esercito siriaco, che il profeta aveva mondato dalla lebbra. Eliseo, che aveva assistito in ispirito all'azione indegna del suo servo, volle punirlo facendo sì che a lui e alla sua discendenza si attaccasse in eterno la lebbra di Naaman. Sebbene la Bibbia non lo dica esplicitamente, è chiaro che il profeta opera la punizione valendosi non della propria forza umana ma della onnipotenza divina; e a Dio si rivolge l'autore del nostro testo, esprimendo l'augurio che tutta la famiglia del nemico (così infatti dev'essere interpretato il termine *domus*) venga infestata dalla terribile malattia. Linguisticamente poi è interessante la forma *libra* invece di *lepra*.

La seconda frase contiene un'immagine assai più grandiosa: come Dio ha distrutto Sodoma e Gomorra, le città della perdizione, così egli distrugga la casa e l'anima dell'odiato nemico. Ed è notevole che nel testo latino della Bibbia quella famosa catastrofe venga costantemente indicata, come qui, dal verbo *subvertere* (2). Mentre nella prima frase il termine *domus* non può essere inteso se non come « famiglia », nella seconda frase invece esso può estendersi anche alla casa stessa, nel suo materiale significato di edificio. La lettura *animam*, stabilita dopo un lungo e attento studio della fotografia e dell'originale, è confermata dal confronto con altri testi imprecatorî. Più volte infatti la rovina della ψυχή o, latinamente, dell'*anima* viene augurata nelle *defixiones* (3). In tutti questi casi i termini ψυχή e *anima* significano, evidentemente, « vita », tanto è vero che in un'altra *defixio* ricorre, invece di *anima*, la parola *vita* (4). Nella nostra iscrizione, però, il termine *anima* potrebbe essere inteso anche nel senso più specifico di ' vita e salute spirituale '.

Per quanto riguarda il nome *[Go]morra*, esso viene concepito come neutro plurale; altre forme del nome sono *Gomorrha*, *-ae* (anche senza aspirazione) e *Gomorrum*.

Ma il ricordo di Sodoma e Gomorra è, qui, particolarmente notevole, in quanto esso ci aiuta a chiarire un documento molto più antico: un graffito di Pompei, oggi conservato nel Museo nazionale di Napoli. Il graffito, chiarissimo, consta dei due nomi *Sodoma Gomora*. Antonio Sogliano, che per primo lo illustrò (5), ritenne che il graffito fosse posteriore alla distruzione della città. Il ricordo terrificante della eruzione vesuviana del 79 d. Cr. avrebbe, a suo giudizio, indotto un pompeiano, non ignaro della Bibbia e probabilmente di origine giudaica, a rompere la funesta coltre di lava e di lapilli che il Vesuvio aveva distesa su quei luoghi ridenti, a penetrare in una delle case sepolte e a scrivere sopra una parete i nomi di Sodoma e Gomorra, cioè delle due città che, con i loro peccati, avevano attirato su di sè l'ira di Dio ed erano perite, come Pompei, sotto una pioggia di fuoco. A questa bellissima ma un po' troppo romantica ipotesi si opposero giustamente Augusto Mau ed Amedeo Maiuri. Il primo, ripubblicando l'epigrafe in *CIL* (6), oltre a dichiarare inverosimile la tesi del Sogliano, rilevò che i caratteri del graffito pompeiano sembrano non appartenere agli ultimi tempi della città. Il secondo poi, negando la tesi del Carcopino che non soltanto il graffito coi nomi di Sodoma e Gomorra ma anche il celeberrimo quadrato magico sarebbe stato inciso sui muri di Pompei nel II secolo d. Cr., cioè a catastrofe avvenuta, pensò che il graffito coi nomi di Sodoma e Gomorra fosse stato scritto dopo il rovinoso terremoto del 62 (7). Ora, il confronto con l'iscrizione di Sperlonga dimostra che non è affatto necessario pensare ad una catastrofe per spiegare il graffito di Pompei. Esso può essere infatti, molto più semplicemente, una maledizione con cui lo scrivente – uno dei molti uomini di razza ebraica che vivevano a Pompei prima del 79 – abbia voluto attirare la rovina su quella casa. E bisogna riconoscere, purtroppo, che il malvagio augurio non avrebbe potuto avere un esito più clamoroso. Che poi la Bibbia, e in particolare l'episodio di Sodoma e Gomorra, fossero noti nella Campania di quell'età, non è certamente strano (8).

---

(2) Cfr. *Genesi*, XIII 10; ISAIA, VIII 19; GEREMIA, XLIX 18, L 40; AMOS, IV 11, ecc.

(3) Cfr. A. AUDOLLENT, *Defixionum tabellae*, Parigi 1904, nn. *41 a* 9, 19; *47* 4, 6, 8; *49* 2, 4, 6-15; *50* 6, 16; *51* 3; *85 a* 4; *250* A 17 sgg. B 13; *253* 63; *270* 11.

(4) Cfr. ID., *op. cit.*, n. *195* 3.

(5) A. SOGLIANO, in « Atti dell'Accademia di Napoli », XVI, p. 179 (1891-1893).

La quarta frase è un'invocazione a Dio affinchè egli si manifesti ai suoi fedeli. Il racconto biblico al quale si ispira l'autore dell'epigrafe è, evidentemente, quello che narra la penosa marcia degli Ebrei reduci dall'Egitto e la provvidenziale caduta della manna nel deserto di Sin per saziare il popolo affamato. Il passo più adatto a spiegare la frase della nostra iscrizione è *Esodo*, XVI 10 (*Cumque loqueretur Aaron ad omnem coetum filiorum Israel, respexerunt ad solitudinem: et ecce gloria Domini apparuit in nube*). Il confronto con questo passo rende ovvio – io credo – il supplemento *in d*[*eserto* nell'epigrafe di Sperlonga (9). Quanto poi al sostantivo femminile plurale che segue *istas*, si potrà pensare a *s*[*edes* o a qualche cosa di simile.

---

(6) *CIL*, IV Suppl. 4976.

(7) A. MAIURI, in « Rendiconti dell'Accademia di Napoli », XXVIII, n.s., pp. 105 sg. (1953); J. CARCOPINO aveva espresso quella sua tesi in *Études d'histoire chrétienne*, Parigi 1953, pp. 64, 70, 74.

(8) Sul graffito pompeiano vedi anche D. MALLARDO, in « Rivista di studi pompeiani », III, pp. 234-238 (1935), dove giustamente viene confutata un'interpretazione cristiana del graffito stesso.

(9) Cfr. EZECHIELE, XX 5: *Haec dicit Dominus Deus: in die qua elegi Israel et levavi manum meam pro stirpe domus Iacob, et apparui eis in terra Aegypti*, ecc. Queste parole sembrano però riferirsi ad un momento anteriore: a quando, cioè, gli Ebrei percorrevano ancora il territorio egiziano, prima di passare il mar Rosso. Ad essi infatti Dio si era manifestato sotto forma di una colonna – di nubi durante il giorno, di fuoco durante la notte – che li precedeva guidandoli verso la mèta (*Esodo*, XIII 21 sg., XIV 19). Nell'iscrizione di Sperlonga, la brevissima lacuna fra *d*[*eserto* e *appare* si adatterebbe assai bene al supplemento *Sin* (cfr. *Esodo*. XVI 1: *Profectique sunt de Elim, et venit omnis multitudo filiorum Israel in desertum Sin, quod est inter Elim et Sinai*, ecc.).

Certo è, ad ogni modo, che l'invocata manifestazione di Dio avrebbe dovuto, secondo lo scrivente, sollevare i fedeli dalle tormentose pene che li affliggevano.

Le lettere piccolissime che furono tracciate nell'ultima riga, presso il margine inferiore della pietra, sembrano esprimere una forma del verbo *subbertere*. Si tornava, dunque, ad invocare la rovina dei nemici.

Colui che scrisse il singolarissimo testo aveva certamente una notevole familiarità con la Bibbia, e forse, anzi, era un ebreo. La tavoletta fu rinvenuta, come già ho detto, in una piscina antistante la grotta di Sperlonga, fra materiale vario: non si può quindi escludere in modo assoluto ch'essa provenga da un'altra località, tanto più perchè si tratta di un oggetto piccolissimo e perciò facilmente trasportabile. Quanto all'età, i caratteri dell'epigrafe sembrerebbero non anteriori al VI secolo, e forse anche più recenti: indicazioni che – sempre ammettendo la provenienza dalla grotta o dalle sue immediate vicinanze – non contrasterebbe con i risultati dell'indagine archeologica. Sulla parete della grotta si trova infatti una Croce latina, tracciata rozzamente al di sopra di una base triangolare e accompagnata da un'acclamazione, senza dubbio abbastanza tarda, alla Croce salutare.

Ma la datazione al VI secolo come termine più antico presenta interesse soprattutto per il genere del documento. La più recente maledizione finora conosciuta – una preghiera ai *sancti angeli* perchè tormentino in eterno l'anima di un defunto – era quella iscritta su di un'urna cineraria oggi conservata nel Museo nazionale romano. Giovanni Muzzioli, che la decifrò e la illustrò con grande accuratezza (10), credette di poterla datare al V secolo. Il nuovo testo di Sperlonga ci dice ora che l'abitudine di quegli auguri perdurava tenacemente, nonostante il progredire del Cristianesimo, e volgeva anzi ai suoi non lodevoli fini le parole della sacra Scrittura.

---

(10) G. MUZZIOLI, in « Studi e materiali di storia delle religioni », XV, pp. 42–50 (1939).

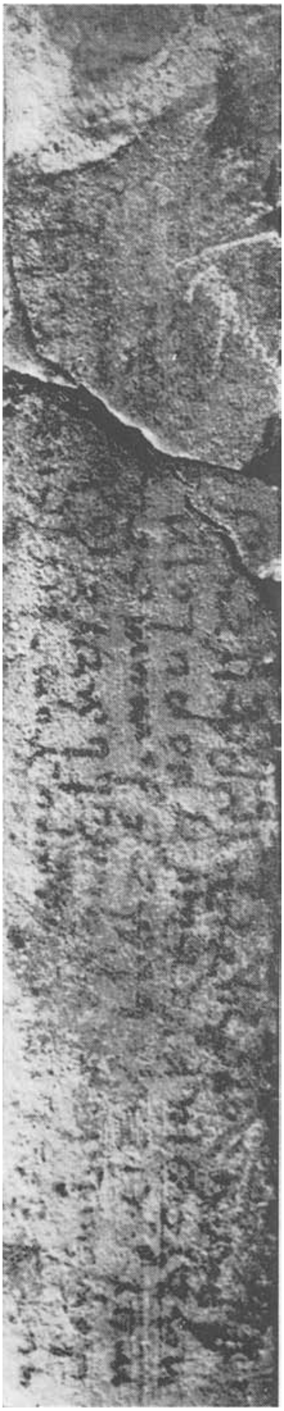


Fig. 1. – Iscrizione di Sperlonga (fotografia).

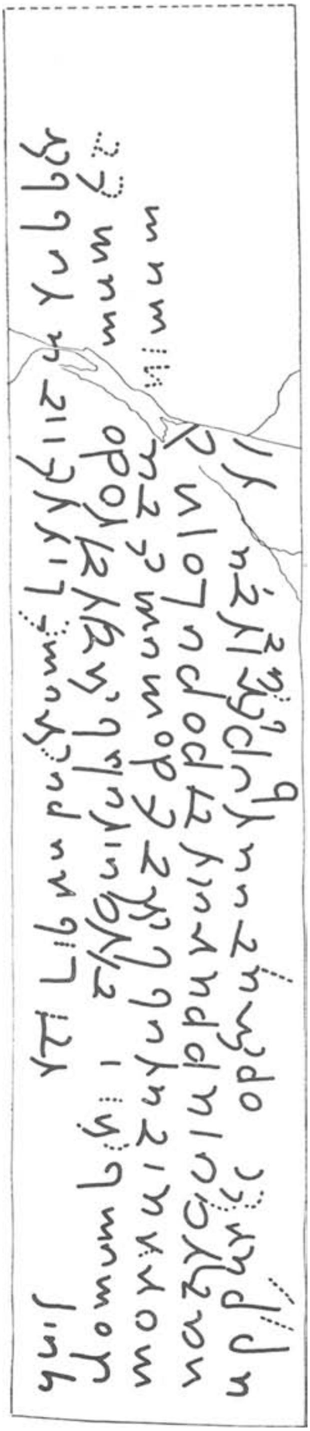


Fig. 2. – Iscrizione di Sperlonga (disegno).

L'EPIGRAFE GRECA DELLA «CELESTE ANNA» NEL MUSEO OLIVERIANO

In occasione di una mia visita al Museo Oliveriano, il dott. Italo Zicàri, intelligente e appassionato custode di quei cospicui cimelî dell'antichità, richiamò la mia attenzione su di una lapide con epigrafe greca cristiana che si trova murata nel cortile del palazzo. Con grande cortesia egli fece eseguire per me una riproduzione fotografica dell'iscrizione (nessuno, fino allora, l'aveva mai fotografata), mise a mia disposizione alcuni manoscritti della Biblioteca Oliveriana che accennavano a quel testo, e mi incoraggiò a studiarlo, proponendomi di pubblicare gli eventuali risultati della mia ricerca negli *Studia Oliveriana.*

Eccomi dunque a seguire quel gradito consiglio, che aveva ricevuto poi autorevole conferma dal direttore di quella nobile rivista pesarese ed ora mio collega all'Università di Roma, prof. Scevola Mariotti.

La lapide iscritta che mi accingo a prendere in esame fu rinvenuta nel 1784, durante i lavori di restauro che si facevano nella chiesa suburbana di S. Decenzio[1]. Murata nella navata sinistra della suddetta chiesa, vi rimase fino al 1883, anno in cui fu tolta di lì per essere trasportata nel Museo Oliveriano.

Si tratta di una lastra di marmo, che sembra essere la faccia anteriore di un antico sarcofago, come dimostra, se non altro, la piccola base sporgente. Larga m. 1,56, alta 0,66, spessa 0,08, essa è attualmente rotta in due pezzi da una frattura obliqua.

---

[1] Il rinvenimento è posteriore all'inizio dei lavori di restauro (17 dicembre 1783) e anteriore a un documento della Biblioteca Oliveriana (Ms. Oliv. 330, c. 434) datato al 7 gennaio 1785, donde risulta che quell'epigrafe era già nota. Si cade, dunque, nel 1784. Debbo queste notizie alla gentilezza del dott. Italo Zicàri.

Nel mezzo è una tabella ansata espressa mediante un duplice tratto inciso. Di qua e di là dalla tabella sono rispettivamente due Croci latine, anch'esse raffigurate a tratto inciso. La Croce di sinistra è mutila di quasi tutto il braccio sinistro. L'epigrafe, di sei righe, è inclusa nella tabella ; la quinta e la sesta riga si prolungano però al di fuori della tabella stessa. Le lettere, alte nelle sei righe rispettivamente mm. 50, 55, 60, 65, 50, 45, sono piuttosto rozze. Quanto all'età, non si può certo risalire oltre la fine del IV secolo d. C., ma si potrebbe anche scendere ad epoca più recente (V o VI secolo).

La nostra lapide venne pubblicata per la prima volta nel 1820, sul *Giornale Arcadico*, e le pagine che la riguardano furono illustrate da un'incisione in rame che riproduce con sufficiente fedeltà l'immagine del monumento[1]. Motivo della pubblicazione fu la dotta curiosità di Salvatore Betti, il noto erudito pesarese, che, discepolo ed amico di Giulio Perticari, difese con passione la tradizione classica contro le forze invadenti del romanticismo e agli studi classici dette ampio incremento. Attirato dall'iscrizione greca che, a quei tempi, era ancora nella chiesa di S. Decenzio, il Betti si rivolse con ornate parole a Gerolamo Amati, bibliotecario della Biblioteca Apostolica Vaticana, che passava per essere uno dei più insigni conoscitori di antiche lapidi, e chiese i suoi lumi per risolvere il problema dell'epigrafe di Pesaro che nessuno aveva ancora saputo interpretare in maniera soddisfacente. « Una greca iscrizione » — egli scrive — « de' tempi barbari, che ha fatto girare il capo, e dir mille cose a' più riputati conoscitori d'antichità : senza che niuno mai cogliesse nel vero. Il Passeri e l'Olivieri, que' due gran pesaresi, ne tenevano la lezione quasi per disperata ; né andavano mai a vedere la lapide nella basilica di S. Decenzio di Pesaro, dove tuttora esiste, che non sentissero all'anima un grave rincrescimento ». Il Betti seguita la sua epistola esponendo all'Amati il parere di un dotto religioso benedettino, il padre abate De Costanzo. Quest' ultimo, dopo aver gratificato l'epigrafe coi titoli di « bestiale » e di « mostruosa » e aver parlato di un « brutto rospo » che si annida nella sua quarta riga, si era deciso a stabilire un testo di questo genere : Οὐδὶς / ἀθάνα/τος Εισταβάρι/ς ἐνθάδε καῖται / (ἔζησεν) ἔτη / ἐκατόν ;

---

[1] *Giornale Arcadico*, VI (1820), pp. 215-223.

testo che, tradotto in latino, suonerebbe: *Nemo immortalis. Eistabaris hic jacet. Vixit annos centum.* Il Betti si accorge che questa lettura fa al testo una certa violenza e si rivolge perciò all'Amati, « gran maestro di queste cose, che quando ci ponete l'ingegno ben può appropriarvisi quel *nil molitur inepte* di Orazio ». Lusingato da tanta fiducia, l'Amati risponde con un'altra ornatissima lettera e propone la sua interpretazione con la quale — modestia a parte — gli sembra di aver costruito un edificio « molto più fondato e ragionevole » che non quello del dotto Benedettino. Ecco, dunque, quest'edificio:

Οὔρανις
Ἄννα
Θομάσ-
ει Σταβάρι-
ς ἐνθάδε κεῖται
(ἐτῶν) ἑκατὸν ἑπτά

In latino, egli traduce: *Caelestis, vel Caelestina, Anna* (*uxor*) *Thomasi Stavaris, hic jacet* (*annorum*) *centum septem.* Si tratterebbe, a suo giudizio, di una tale Anna, moglie di un Tomaso Stavaris, donna di vita così santa da meritare il titolo di « Celeste », e così longeva da superare di ben sette anni il secolo. Ma il dottissimo Amati non si contenta di rievocare il fantasma della ultracentenaria e virtuosa donna pesarese. Ritenendo che la chiesa di S. Decenzio in cui l'epigrafe fu rinvenuta appartenesse in antico ai celebri frati Templari od Ospitalieri, egli pensa che Anna sia stata terziaria di quell'ordine; e poiché i Templari portano una tonaca bianca ed un mantello nero con due Croci bianche sulle due spalle, ecco presentarglisi un'acconcia spiegazione anche delle due Croci che fiancheggiano la tabella ansata recante l'iscrizione. Quelle due Croci sarebbero infatti l'insegna della pia terziaria. Il marito di costei, Tomaso, avrebbe portato il cognome di Stavaris, di carattere tipicamente greco. Alla mente dell'Amati balena però anche un'altra suggestiva spiegazione: che, cioè, Tomaso sia stato uno σταβ(λ)άριος o *stabularius*, ovverosia un oste. Siccome poi l'Amati ritiene che l'epigrafe possa scendere fino nel cuore del Medioevo, il nostro Tomaso sarà stato (egli congettura) « l'ostiense, o albergatore, all'epoca del passaggio de' cavalieri crociati, che dal Monferrato e dalla Romagna si recavano a Brindisi, o che da' luoghi santi se ne tornavano ». Infine l'Amati si compiace della sua interpretazione di ЄΤΑ come ἑπτά, la quale gli ha permesso di aggiungere « sette anni di vita alla più che decrepita, se non nativa, abitatrice almeno di Pesaro », e ne trae buoni auspici di longevità per gli attuali cittadini dell'ospitale Pesaro.

Chiedo venia ai lettori delle mie pagine per aver io indugiato, forse un po' troppo, a contemplare quegli ingenui e deliziosi fiori dell'erudizione nostrana nel primo Ottocento. E passo subito alle opere severe dell'erudizione germanica nell'ultimo quarto del secolo stesso.

Il garbato scambio di lettere fra il Betti e l'Amati venne messo a profitto da Adolfo Kirchhoff per l'ultimo volume, uscito a Berlino nel 1877, del monumentale *Corpus inscriptionum Graecarum* [1]. Nel testo del Kirchhoff, il celestiale epiteto di Anna sfuma per dar luogo a un nome proprio, Οὐράνις. Tomaso, invece, resta albergatore (ll. 4 s. : [ὁ σ]ταβλ[ά]ρις) ; ma non di Crociati che partono per la Terra santa o ne ritornano. Sembra infatti al Kirchhoff che l'epigrafe non sia posteriore al VII secolo d. C. e in quel tempo le Crociate (tutti lo sanno) erano ancora *in mente Dei*. Nella penultima riga egli corregge, un po' audacemente, κ[ῖν]τε e nell'ultima ἐτ[ῶν]. Quanto poi ai cento anni, essi non possono più essere attribuiti alla « celestiale » Anna, poiché è risultato dalla nuova lettura che i defunti sono tre e non uno, cioè Οὐράνις, Ἄννα e l'albergatore Θομᾶς. Bisogna escogitare una nuova spiegazione, e il Kirchhoff la escogita ammettendo che i cento anni siano la somma degli anni vissuti dai tre defunti (« Annorum numerus trium illorum hominum fuisse videtur, quos sepulcro conditos fuisse lapis testatur »).

Dal *Corpus inscriptionum Graecarum* il testo pesarese passò, con alcune modifiche, nel grosso volume, curato da Giorgio Kaibel, delle *Inscriptiones Graecae Siciliae et Italiae* (= *Inscriptiones Graecae* XIV) [2]. La lezione stabilita dal Kaibel è la seguente :

Οὐράνις,
Ἄννα,
Θομᾶς,
Εἰσταβ(λ)άρι-
ς(?) ἐνθάδει κῖντε,
ἑκατὸν ἔτα

---

[1] *Corpus inscriptionum Graecarum*, IV, 9868.

[2] *Inscriptiones Graecae*, XIV, 2253.

I defunti, come si vede, son divenuti quattro ; ma il Kaibel, non del tutto soddisfatto del nome Εἰσταβ(λ)άρις, cui corrisponderebbe il latino *Stablarius* o *Stabularius* (quest'ultima forma, seguita da un punto interrogativo, vien data nell'indice) [1], non esclude l'antica interpretazione di *stabularius* come nome comune, interpretazione suffragata anche dall'autorità del Mommsen. I defunti rimarrebbero, in questo caso, tre, e a Tomaso resterebbe la prerogativa di oste. Nella penultima riga il Kaibel legge, ancora più audacemente, κῖντε senza parentesi, ma nell'ultima riga mantiene ἔτα. L'interpretazione dei cento anni rimane però, anche per lui, la medesima proposta dal Kirchhoff, cioè la somma degli anni vissuti dai quattro (o tre ?) defunti. Sembra poi al Kaibel che si sia rinunciato all'ovvio sistema dell'indicare gli anni vissuti dai singoli defunti, perché si era constatato, non senza meraviglia, che la somma di tutti quegli anni produceva la cifra tonda di cento (« Omnium anni coniuncti centum fuerunt, et propter hunc ipsum numerum memorabilem non tam singulorum anni quam omnium summa memorata est »).

Altre opinioni ebbero una minore risonanza. Così nel 1877, proprio nell'anno in cui veniva alla luce il quarto volume del *Corpus inscriptionum Graecarum*, il noto classicista palermitano Giuseppe De Spuches scriveva al pesarese prof. Antonio Boschini una lettera (si vede che il nostro testo era destinato ad alimentare corrispondenze epistolari) per proporre una nuova interpretazione : Οὔρανις Ἄννα, Θομᾶς, εἰς τά βάριε ἐνθάδε ἴκαιτε ἑκατονέτα (« Celeste Anna, Tommaso, a queste due navate, qui, da voi si pervenga, quando avrete cento anni ! »). Torna dunque alla ribalta la celeste Anna, e il nome — proprio o comune — dello *stabularius* si risolve nella strana espressione εἰς τὰ βάριε. « Come ben si vede » — osserva il De Spuches — « è un augurio di lunga vita segnato da mano benevola sul cenotafio, che Tommaso ed Anna s'eran fatto costruire presso le due navate (βάριε) della Chiesa mortuaria di Pesaro ». Il De Spuches poi, da buon conoscitore di poesia, osserva per la prima volta che le prime cinque righe della iscrizione formano un esametro e che lo ἑκατονέτα rimane invece « sciolto d'ogni metrica misura »[2].

---

[1] A p. 725.

[2] La lettera del De Spuches fu pubblicata da una tipografia siciliana. Una copia se ne conserva nella Biblioteca Oliveriana (Sala A, VII e 3 m. 18). Anche di questo documento debbo la conoscenza alla gentilezza del dott. Italo Zicàri.

Mi sono un po' attardata su queste varie opinioni, e forse non è stato inutile. Fra tanta varietà emerge infatti, come spero di dimostrare, qualche elemento di vero, e dalle molte ipotesi risulta anche l'interesse che, dal momento della sua scoperta in poi, la lapide pesarese ha saputo destare fra gli studiosi.

Ma ora è tempo, per me, di lasciar da parte le opinioni altrui e di esporre la mia.

Il testo deve, a mio giudizio, essere letto così:

Οὐράνις,
Ἄννα,
Θομᾶς,
Εἰσταβάρι-
ς ἐνθάδε{ι} ϰαῖτε ·
ἐϰατὸν ἔτα

« Uranio, Anna, Tomaso, Stabario giacciono qui; (per) cento anni (cioè, in eterno) ».

I defunti sono quattro.

Οὐράνις equivale ad Οὐράνιος con la comune abbreviazione della desinenza - ιος in - ις. Il nome stesso, poi, è abbastanza comune sia in greco sia nella traslitterazione latina *Uranius*. Cadono dunque, col presunto epiteto della « celeste » Anna, le argomentazioni dell'Amati intorno alla dignità di terziaria che costei avrebbe rivestita, non che, a maggior ragione, la storia delle due Croci come emblema di quel degno ufficio.

Εἰσταβάρις è un altro nome proprio equivalente a Εἰσταβάριος. Il dittongo iniziale è semplicemente una variante ortografica di *iota*, ed *iota* è, in questo caso, una vocale protetica dei nomi latini (e latini grecizzati) che hanno inizio per *S* impura[1]. Così *Ismaragdus* per *Smaragdus*, *Ispes* per *Spes*, *Istablicius* per *Stablicius*, e via dicendo. I lessici dei nomi cristiani sono pieni di simili esempi. Ma che nome può essere Σταβάριος? Esso equivale certamente alla forma latina *Stabarius*, e *Stabarius* non è altro che *Staberius*, nome oriundo — a quanto sembra — dalla Gallia, che venne usato anche come cognome. Si conosce altresì, da un passo di Appiano, la forma greca Σταβέριος[2]. È poi quasi superfluo rilevare che il mutamento di ε in α è abbastanza comune in questi bassi tempi. Era, il nome Εἰσταβάρις, il « brutto rospo » che, secondo l'abate De Costanzo, si annidava nella quarta riga della nostra epigrafe. L'ottimo religioso ebbe però il merito di vedere subito che si trattava di un nome di persona. Con questo nome crollano comunque tutte le fantasie sul presunto albergatore, e tanto più quelle che attribuiscono al presunto albergatore la benemerenza di aver accolto nella sua *caupona* niente meno che i Crociati in partenza o in arrivo.

---

[1] Per il fenomeno cfr. F. SOMMER, *Handb. d. lat. Laut- und Formenlehre*, 2ª-3ª ed., Heidelberg 1948, pp. 293-294.

[2] APPIAN., *Bella civilia*, II, 226.

Lo *iota* dopo ἐνθάδε è una sovrabbondanza dovuta probabilmente a negligenza del modesto scalpellino e alla medesima negligenza dovrà essere attribuita la forma καῖτε per κεῖνται. Lo ε va però inteso, senza dubbio, come variante ortografica del dittongo αι.

I nomi dei quattro defunti e l'ovvia formula sepolcrale ἐνθάδε κεῖνται costituiscono, come giustamente rilevò il De Spuches, un verso esametro ; ἑκατὸν ἔτα è fuori metro.

Ma qual è il preciso significato delle due parole aggiunte all'esametro ? In ἔτα si deve riconoscere, naturalmente, la parola ἔτη, cambiata in ἔτα forse per una falsa analogia coi nomi neutri della seconda declinazione. L'espressione ἑκατὸν ἔτα non indica, certamente, la rispettabile età di uno dei defunti né, tanto meno, la somma degli anni di tutti i defunti messi insieme, come stranamente pensarono il Kirchhoff ed il Kaibel. Si tratta piuttosto — io penso — di una formula equivalente al greco εἰς τὸν αἰῶνα o al latino *in saeculum*. Il greco αἰών e il latino *saeculum* possono significare « cento anni » precisi ma anche « cento anni » in un valore più ampio, cioè nel senso di « tempo indefinito » di « eternità ». Alcuni trattati dell'antica Grecia presentano, anzi, addirittura l'espressione ἑκατὸν ἔτη nel significato di « durata eterna »[1]. Nel nostro caso, la frase ἑκατὸν ἔτη, aggiunta fuori metro, può assumere due significati. Essa può alludere al possesso perpetuo del sepolcro, chiamato infatti da molte iscrizioni greche οἶκος αἰώνιος e da molte latine *domus aeterna*, ma può anche estendersi a indicare l'eternità della vita futura, trasformandosi in augurio rivolto alle anime. Questa seconda accezione ricorre naturalmente con grande frequenza nelle lapidi sepolcrali cristiane, collegandosi anche (non si può dubitarne) a reminiscenze bibliche : *In saeculum misericordia eius* [1] ; *Benedicam nomini tuo in saeculum et in saeculum saeculi* [2], e via dicendo.

---

[1] Cfr., p. es., W. Dittenberger, *Sylloge inscriptionum Graecarum*, 3^a ed., 9 (VI s. a. C.) ; Thucyd., III, 114,3 (426 a. C.) ; *Inscriptiones Graecae*, I^2 86 (420/19 a. C.). Una durata di cento anni fu prevista anche per le *indutiae* fra Roma e Caere (Liv., VII, 20,8). Per questi quattro trattati, cfr. rispettivamente H. Bengtson, *Die Verträge der griechisch-römischen Welt von 700 bis 338 v. Chr.*, München-Berlin, 1962, nn. 110, 175, 193, 316.

Non si può escludere, del resto, che in certe lapidi cristiane il ricordo dello αἰών o del *saeculum* sia ambivalente ; significhi, cioè, il possesso perpetuo del sepolcro e, insieme, l'augurio di vita eterna. Tale potrebbe essere — io penso — l'espressione ἑκατὸν ἔτα sulla lapide del Museo Oliveriano.

I nomi Ἄννα e Θομᾶς sono di origine ebraica, e certo non è impossibile che a Pesaro abbiano vissuto e siano morti fra il IV e il VI secolo Ebrei cristianizzati. Ciò è tanto più probabile in quanto sappiamo che durante il Basso Impero e in età successiva l'Italia settentrionale era largamente abitata da Orientali e in particolare da Ebrei [3].

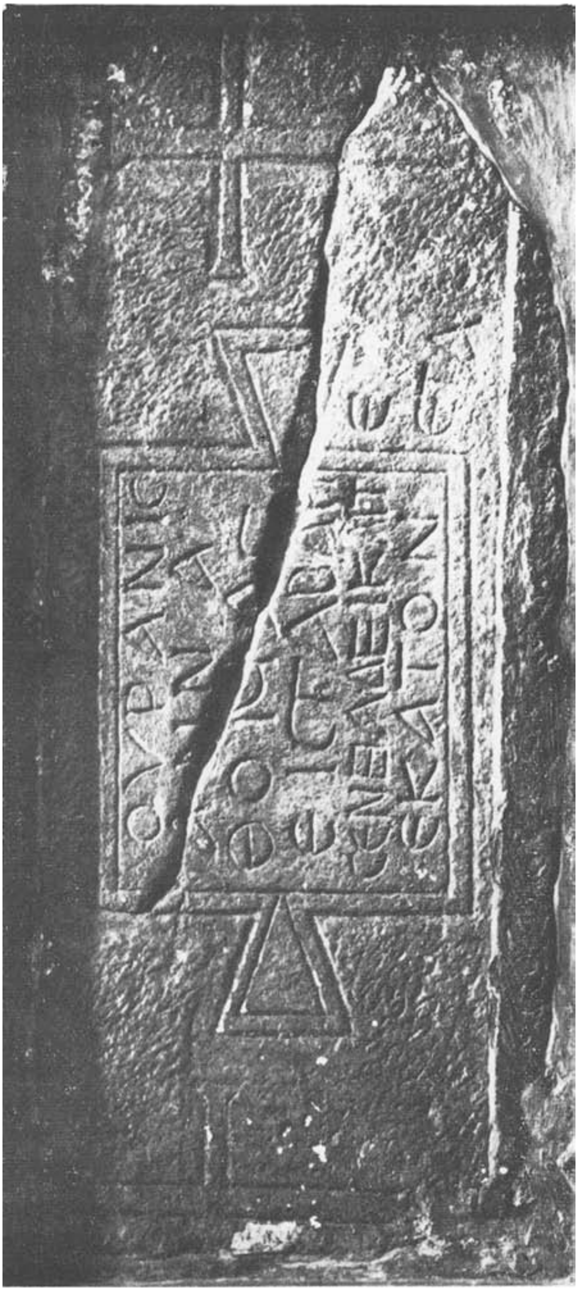
Un ultimo particolare rimane da prendere in considerazione. La nostra lapide sembra essere la fronte di un sarcofago. Ma i nomi dei defunti ricordati dall'epigrafe sono quattro. È mai possibile che in un sarcofago siano state rinchiuse quattro salme ? Si conoscono, è vero, sarcofagi a due posti (bisomi), ma di sarcofagi a quattro posti (quadrisomi) s'ignora — ch'io sappia — la esistenza. Com'è possibile risolvere questo piccolo problema ? L'unica via d'uscita mi sembra sia quella di ammettere che la fronte di un sarcofago sia stata applicata, in età successiva, alla tomba di quattro defunti e che soltanto in questa età posteriore l'iscrizione sia stata incisa. Si ricordi che il nostro cimelio pesarese fu rinvenuto come « lastra » e non come « sarcofago intero ». D'altra parte, la ipotesi che proprio in una lastra e non in un sarcofago sia stata scritta l'epigrafe sembra trovare conferma nel contrasto fra l'accuratezza delle Croci e della tabella ansata e la negligenza delle lettere. Se l'artefice fosse stato il medesimo, egli avrebbe senza dubbio sistemato un po' meglio l'epigrafe nella tabella le lettere sarebbero state più regolari e, soprattutto, si sarebbe evitato di prolungare la penultima e l'ultima riga al di fuori della cornice, con due appendici antiestetiche e disarmoniche. Nei tempi grami in cui l'iscrizione fu incisa, non sarebbe certamente cosa strana che la fronte di un sarcofago, forse mal riuscito e perciò rimasto senza epigrafe, fosse stata messa a profitto. L'allettante tabella vuota avrebbe allora accolto l'epitafio di quattro personaggi che riposavano nella pace di Dio in un sepolcro comune : quell'epitafio che, come afferma Salvatore Betti, fu causa di grave rincrescimento alle anime del Passeri e dell'Olivieri e dette, come si è visto, filo da torcere ad altri posteri lontani.

---

[1] *Psalm.*, 103,1 e 106,1 ; *Iudith*, 13,21.

[2] *Psalm.*, 144,1.

[3] Cfr. L. Ruggini, *Ebrei e Orientali nell'Italia settentrionale fra il IV e il VI secolo d. C.*, in *Studia et Documenta Historiae et Iuris*, XXV (1959), pp. 183-308.



Pesaro - Museo Oliveriano, I apidar. n. 103, Epigrafe greca cristiana Οὐράνις

L'ISCRIZIONE DI ABERCIO E ROMA

Poche iscrizioni greche possono vantare una bibliografia così ricca come l'iscrizione di Abercio. Nel 1926, il p. Abel, dedicandole un lungo articolo nella rivista *Byzantion*, citò in appendice al suo lavoro ben 142 scritti [1], e non tutti quelli già esistenti furono da lui ricordati [2]. Altri, naturalmente, se ne aggiunsero dopo il 1926 [3]. Davanti ad una così grande mole di dottrina si sarebbe indotti a ritenere che l'argomento sia stato per sempre esaurito. Eppure non è così. Spero di dimostrarlo in queste pagine, che mi è gradito dedicare alla nuova rivista dell'Università Cattolica di Lovanio, con i più fervidi auguri di lunga e feconda attività.

L'epigrafe di Abercio, che Giovanni Battista de Rossi definì, non a torto, « epigramma dignitate et pretio inter Christiana facile princeps » [4], è ormai largamente nota. Ma non sarà del tutto inutile ripeterne per sommi capi le notizie generali e riprodurne il testo, coi supplementi o certi o più attendibili. Ciò servirà ad inquadrare meglio le osservazioni che mi propongo di fare intorno ad una determinata parte di esso.

Già da lungo tempo si conosceva, da numerosi codici, una *Vita* di Abercio vescovo di Hierapolis nella Frigia, la cui prima redazione sembra appartenere al IV secolo. Il biografo narrava che questo santo vescovo era stato chiamato a Roma da Marco Aurelio per liberare dal demonio una figlia del sovrano, Lucilla. Abercio, alla presenza della sola imperatrice Faustina (l'imperatore era assente), avrebbe esorcizzato la principessa, dopo di che avrebbe comandato al maligno da lui sconfitto di trasportare da Roma a Hierapolis una pesante ara. Avendo il demonio obbedito, proprio su quest'ara Abercio, tornato in patria, avrebbe fatto incidere prima di morire il proprio epitafio : un epigramma costituito di 22 versi esametri (non certo perfetti), che il biografo non mancò di trascrivere, avvertendo che ai suoi tempi alcuni luoghi dell'epigrafe erano corrosi, sì da rendere impossibile o assai difficile la lettura.

---

[1] A. Abel, in *Byzantion*, 3 (1926), pp. 321-411.

[2] Per esempio quello, molto notevole, di G. De Sanctis, in *Zeitschrift für katholische Theologie*, 21 (1897), pp. 673-695.

[3] Mi limito a poche citazioni : J. Quasten, *Monumenta eucharistica et liturgica vetustissima*, Bonnae 1935 (= *Florilegium Patristicum*, vii 1), pp. 21-25, n° IV; A. Ferrua, in *Riv. Arch. Crist.*, 20 (1943), pp. 279-305 (cfr. Id., in *Enciclopedia Cattolica Italiana*, *s.v. Abercio* [a. 1948]); H. Strathmann - Th. Klauser, in *Reallexikon für Antike und Christentum*, *s.v. Aberkios* (a. 1950). Altri scritti ricorderò via via.

[4] G.B. de Rossi, *Inscriptiones Christianae Urbis Romae*, II 1, Romae 1888, p. xiii.

Mentre i più ritenevano leggendaria la *Vita* di Abercio e falso l'epigramma, il monaco benedettino Giovanni Battista Pitra (poi divenuto cardinale) già intorno alla metà del secolo scorso rivendicò all'epigramma la sua piena autenticità [5]. I fatti gli dettero ragione. Nel 1882 William M. Ramsay trovò a Hieropolis (o Hierapolis) [6] nella Frigia Salutare un'epigrafe sepolcrale — di Alexandros figlio di Antonio — che riproduceva esattamente (a parte la sostituzione del nome di Alexandros a quello di Aberkios) i tre primi e i tre ultimi versi dell'epitafio del vescovo [7]. La nuova epigrafe portava fortunatamente una data (216 d. Cr.). Nel 1883 poi lo stesso Ramsay ebbe la ventura di ritrovare nella medesima località della Frigia addirittura due cospicui frammenti dello stesso epitafio di Abercio [8]. E poiché ben presto l'epigrafe si rivelò come regina delle iscrizioni greche cristiane, nel 1892, in occasione del giubileo sacerdotale di Leone XIII, i due frammenti furono inviati in dono al pontefice. Più tardi essi furono destinati al Museo Sacro Lateranense, e ora, trasferito tutto quel Museo in Vaticano, anch' essi vi si trovano (figg. IV-V).

Si tratta, com'è noto, di un'ara sepolcrale, simile a tante altre che si conoscono in Asia Minore [9]. L'epigramma era tutto inciso sulla faccia anteriore [10]. Sulla faccia laterale di sinistra spicca a rilievo una corona d'alloro legata da nastri che inferiormente si annodano. La faccia laterale di destra, invece, è andata completamente distrutta. Quanto all'età, essa è certamente anteriore al 216. Con una certa larghezza di margini, si potrà collocarla fra il 170 e il 200 circa.

---

[5] J.B. Pitra, *Spicilegium Solesmense*, III, Parisiis 1855, pp. 532-534 (art. VI).

[6] Le due forme sono l'una e l'altra ammissibili. Per questa oscillazione, v. sotto, p. 179, nota 21.

[7] W.M. Ramsay, in *Bull. Corr. Hell.*, 6 (1882), pp. 518-520 n° 5.

[8] Id., in *Journ. Hell. Stud.*, 4 (1883), pp. 424-427, n° 36. I due frammenti furono rinvenuti usati come materiale da costruzione nell'edificio dei bagni caldi, in una località che corrisponde bene a quella della parte meridionale della città. Si noti che nella *Vita* di Abercio si legge per l'appunto che il sepolcro di questo vescovo si trovava *παρὰ τῇ νοτίῳ πύλῃ*.

[9] Basta sfogliare, per questo, i volumi di *Monumenta Asiae Minoris Antiqua* (specialmente il primo).

[10] Questa caratteristica presentano altri monumenti sepolcrali della medesima regione, fra cui la stessa ara di Alexandros figlio di Antonio (cfr. di questa il chiaro disegno pubblicato da G.B. de Rossi, *op. cit.*, p. xviii; una fotografia del calco si trova presso L. Duchesne, in *Mélanges d'arch. et d'hist.*, 15, 1895, tav. 1). Cfr. anche W.M. Calder, in *Mon. Asiae Min. Ant.*, I, London 1928, nos 41, 42, 55, 102, 264, 265.

Il testo dell'epigrafe risulta dai due frammenti superstiti, integrati dall'epigrafe di Alexandros e dalla tradizione manoscritta della *Vita* :

ἐκλεκτῆς πόλεως ὁ πολείτης τοῦτ’ ἐποίησα
ζῶν, ἵν’ ἔχω καιρῷ(?) σώματος ἔνθα θέσιν.
οὔνομ’ ’Αβέρκιος ὁ ὢν μαθητὴς ποιμένος ἁγνοῦ,
ὃς βόσκει προβάτων ἀγέλας ὄρεσιν πεδίοις τε,
ὀφθαλμοὺς ὃς ἔχει μεγάλους πάντῃ καθορῶντας.
οὗτος γὰρ μ’ἐδίδαξε [- -] γράμματα πιστά,
εἰς ‘Ρώμην ὃς ἔπεμψεν ἐμὲν βασιλείαν ἀθρῆσαι
καὶ βασίλισσαν ἰδεῖν χρυσόστολον χρυσοπέδιλον.
λαὸν δ’εἶδον ἐκεῖ λαμπρὰν σφραγεῖδαν ἔχοντα.
καὶ Συρίης πέδον εἶδα καὶ ἄστεα πάντα, Νισῖβιν
Εὐφράτην διαβάς · πάντῃ δ’ ἔσχον συνο[μαίμους]
Παῦλον ἔχων ἔπο[χον]. Πίστις πάντῃ δὲ προῆγε
καὶ παρέθηκε τροφὴν πάντῃ ’Ιχθὺν ἀπὸ πηγῆς
πανμεγέθη καθαρόν, ὃν ἐδράξατο παρθένος ἁγνή,
καὶ τοῦτον ἐπέδωκε φίλ{ι}οις ἔσθειν διὰ παντός,
οἶνον χρηστὸν ἔχουσα, κέρασμα διδοῦσα μετ’ ἄρτου.
ταῦτα παρεστὼς εἶπον ’Αβέρκιος ὧδε γραφῆναι,
ἑβδομηκοστὸν ἔτος καὶ δεύτερον ἦγον ἀληθῶς.
ταῦθ’ ὁ νοῶν εὔξαιτο ὑπὲρ ’Αβερκίου πᾶς ὁ συνῳδός.
οὐ μέντοι τύμβῳ τις ἐμῷ ἕτερόν τινα θήσει.
εἰ δ’οὖν, ‘Ρωμαίων ταμείῳ θήσει δισχείλια χρυσᾶ
καὶ χρηστῇ πατρίδι ‘Ιεροπόλει χείλια χρυσᾶ.

« Di eletta città cittadino questo feci da vivo, per avere qui a suo tempo (?) un luogo di riposo del corpo. Il (mio) nome (è) Abercio, discepolo di un pastore puro, che pasce greggi di pecore su monti e pianure, che ha occhi grandi dovunque veggenti dall'alto. Egli infatti m'insegnò – – scritture degne di fede e m'inviò a Roma per contemplare un regno e vedere una regina dalle auree vesti e dagli aurei calzari. E vidi là un popolo avente uno splendido sigillo. Vidi anche la pianura di Siria e tutte le città, (anche) Nisibis, passato l'Eufrate. Dovunque poi ebbi fratelli, avendo Paolo compagno di viaggio. E la Fede dovunque (mi) spingeva e mi presentò come cibo dovunque un Pesce di fonte, immenso, puro, che una vergine casta afferrò, e questo (la Fede) suol dare agli amici a mangiare per sempre, avendo vino eccellente, dandolo in mistura con pane. Queste cose presente dettai io

Abercio, perché così si scrivessero, mentre mi trovavo veramente nel settantaduesimo anno. Queste cose chi comprende preghi per Abercio, ognuno che consente con lui. Nessuno poi nella mia tomba porrà un altro; se no, pagherà all'erario dei Romani duemila aurei e all'ottima patria Hieropolis mille aurei »[11].

Un'epigrafe non più recente del II secolo che parla fra l'altro del Buon Pastore, dell'apostolo Paolo, della Fede, del sacramento dell'Eucaristia, della divina maternità della Vergine era troppo importante per la storia della Chiesa, dei suoi dogmi e della sua liturgia per non suscitare scalpore e perciò — inevitabilmente — anche ostilità contro l'esegesi cristiana. Protagonisti della reazione furono specialmente Gustav Ficker [12], Adolf von Harnack [13], Albrecht Dieterich [14]. Avvenne così che Abercio diventasse un sacerdote di Attis (il « pastore puro »), che l'apostolo Paolo fosse considerato un cocchiere, che la Fede (Pistis) si trasformasse nella dea Atargatis oppure in una signora di nome Pistis che allegramente convitava i suoi amici, e via dicendo [15]. Oggi tutti questi fantasmi si sono dileguati e l'epigrafe di Abercio viene generalmente ritenuta cristiana. « An dem christlichen Charakter der Inschrift ist m. E. nicht zu zweifeln » dichiarò due anni fa un autorevole studioso quale Hans von Campenhausen [16]. Egli non mancò peraltro di ricordare la contraria opinione espressa poco prima da Erich Dinkler [17].

---

[11] Al v. 2 *καιρῷ* è attestato dalla tradizione manoscritta; *φανερ[ῶς]* si legge invece nell'epigrafe di Alexandros. Anche questa lezione (« visibilmente ») sarebbe difendibile. — Al v. 6 fra *ἐδίδαξε* e *γράμματα* la tradizione manoscritta presenta una lacuna, che gli studiosi hanno variamente cercato di colmare. Sul senso generale, comunque, non ci possono essere dubbi. — Per la lettura *βασιλείαν ἀθρῆσαι* (v. 7), v. sotto, p. 183. — Al v. 9 la forma *σφραγεῖδαν* per *σφραγεῖδα* (= *σφραγῖδα*) è modellata sull'accusativo della prima declinazione. — Al v. 11 mi sembra giusto *συνο[μαίμους]* o *συνο[μήμους]* proposto da H. Grégoire, in *Byzantion*, 8 (1933), p. 89, e confermato da W.M. Calder, in *Journ. Rom. Stud.*, 29 (1939), p. 4. — Al v. 12, la diretta osservazione della pietra mi ha dimostrato una traccia di apice dopo *ΕΠΟ*; un apice che si adatta assai bene ad un *X*. Preferisco perciò il supplemento *ἔπο[χον]*, già difeso da S. Reinach, in *Comptes-rendus Acad. Inscr.*, 1914, pp. 462 s. e approvato da altri (cfr., p. es., V. Śmiałek, in *Eos*, 32, 1929, p. 702). L'aggettivo *ἔποχος* significa propriamente colui che « sta sul carro », e il Reinach cita a questo proposito *Acta*, 8, 28 in cui si parla dall'eunuco della regina Candace che, sedendo sul carro (*ἐπὶ τοῦ ἅρματος*), leggeva le profezie di Isaia. Abercio dunque avrebbe analogamente portato sul suo carro le *Epistole* di Paolo per leggerle durante il viaggio. A me sembra però di avvertire qui un senso analogo a quello di *πάροχος* (*παρά* è molto vicino ad *ἐπί*), nel quale caso si verrebbe al senso di « seduto accanto sullo stesso carro » e quindi di « compagno di viaggio » (cfr. Suidas, *s.v.* *πάροχος*, e anche *ζεῦγος*; v. anche Pollux, *Onom.*, 3, 40). Il senso generale però è chiaro : Abercio viaggiava avendo come modello e guida l'apostolo Paolo. — La « vergine casta » è evidentemente Maria, madre del mistico Pesce = Cristo (così, giustamente, G. De Sanctis, *op. cit.*, p. 692 ed altri dopo di lui; cfr., recentemente, B. Emmi, *La testimonianza mariana dell'epitaffio di Abercio*, Roma 1970). Altri, meno bene a mio giudizio, intendono nella « vergine » la Chiesa (si noti, fra l'altro, che Abercio (v. 8) concepisce la Chiesa in aspetto diverso, cioè come una regina vestita d'oro : v. sotto, pp. 184 s.). Cfr. Matth., 1, 18-23. Per l'immagine molto realistica della Vergine che « afferrò » il Pesce, cfr. l'antico inno latino citato da L. Duchesne, *op. cit.*, p. 179. — Al v. 15 sulla pietra fu scritto *ΦΙΛΙΟΙΣ*. — Ai vv. 21 s. le multe indicate (2000 aurei all'erario romano, 1000 alla città) sono molto forti. Esse mirano evidentemente a incutere un salutare spavento agli eventuali violatori.

[12] G. Ficker, in *Sitzungsber. Akad. Berlin*, 1894 I, pp. 87-112.

[13] A. von Harnack, in *Texte und Untersuchungen zur Geschichte der altchristlichen Literatur*, XII 4 b (Leipzig 1895), pp. 3-28.

[14] A. Dieterich, *Die Grabschrift des Aberkios*, Leipzig, 1896.

E', questo del Dinkler, l'ultimo tentativo per dimostrare non cristiana l'epigrafe di Abercio : un tentativo (lo dico subito) del tutto vano. Ad ogni modo non sarà inopportuno esaminare, *ad abundantiam*, i motivi ch'egli adduce, appunto per dimostrare ch'essi sono inconsistenti, nient'altro che fragilissime tele di ragno.

Ecco le obiezioni del Dinkler. In primo luogo il linguaggio dell'epigrafe gli sembra troppo enigmatico. In secondo luogo, egli trova strano che Abercio definisca se stesso, nell'epigramma, « discepolo di un pastore puro » (*μαθητὴς ποιμένος ἁγνοῦ*), mentre l'autore della *Vita* parla di lui come di un « vescovo » (*ἐπίσκοπος*). In terzo luogo, egli osserva che l'epigrafe fu rinvenuta a Hieropolis, mentre la *Vita* è « ancorata » in Hier*a*polis. In quarto luogo (e su questo pone soprattutto l'accento), egli ritiene disdicevole per un Cristiano, e tanto più per un vescovo, la corona scolpita sulla faccia laterale del cippo (fig. V). Facendosi forte delle testimonianze di Minucio Felice, Tertulliano, Clemente Alessandrino [18], egli rileva che il simbolo pagano della corona non è pensabile sulla tomba di un Cristiano dalla fine del II a tutto il III secolo, e aggiunge che soltanto verso la metà del IV secolo la corona comparve su sarcofagi cristiani, ma unicamente quale cornice del divino simbolo di Cristo (☧). La conclusione è questa : « Der Historiker muss auf Grund des Kranzes die vom Text her mögliche interpretatio christiana in Frage stellen und kann das Aberkios-Denkmal nicht als eindeutig christlich verzeichnen»[19].

---

[15] Per avere un'idea delle fervide dispute suscitate dall'epigrafe di Abercio, basterà scorrere le pagine di A. Rocchi, in *Atti Pont. Acc. Rom. di Arch.*, 1907, pp. 11-24.

[16] H. von Campenhausen, *Die Entstehung der christlichen Bibel*, Tübingen 1968, p. 269, nota 113.

[17] E. Dinkler, *Signum Crucis*, Tübingen 1967, pp. 159 s.

[18] Minucius Felix, *Oct.* 38, 3 s.; Tertullianus, *De cor.* 10; Clemens Alex., *Paedag.* 2, 8.

E' molto facile rispondere. Quanto al linguaggio arcano, è ormai risaputo che si tratta di un fenomeno comune a varie epigrafi cristiane dell'Asia Minore e di altri luoghi[20]. Del resto, lo stesso Abercio avverte il lettore che c'è nel suo carme un senso nascosto (l. 19 : *ὁ νοῶν*). Quanto alla definizione di « discepolo di un pastore puro » che Abercio, vescovo, dà di se stesso, non si vede per quale motivo un vescovo non dovrebbe ritenersi discepolo di Cristo, dando a questo titolo — nell'epitafio da lui dettato — la precedenza sul proprio titolo ufficiale. Quanto all'oscillazione Hier*o*polis - Hier*a*polis, essa può trovare un buon numero di confronti[21]; senza dire che l'autore stesso della *Vita*, mentre nel suo racconto parla di Hierapolis, nella trascrizione dell' epigramma usa la forma *Ἱεροπόλει* (v. 22), quella stessa che si legge nell'epigramma di Alexandros. Quanto infine alla corona, è veramente strano che il Dinkler se ne meravigli tanto.

L'immagine di una corona sulle stele e sui cippi funerari, abbastanza comune presso i pagani, fu adottata anche dai Cristiani. Il passaggio di questo elemento dal paganesimo al Cristianesimo avrebbe potuto benissimo avvenire quasi per forza d'inerzia, come avvenne (tutti lo sanno) l'adozione da parte dei Cristiani della formula pagana *D*(*is*) *M*(*anibus*). Ma i Cristiani avevano anche un ottimo motivo per desiderare l'immagine della corona sulle proprie tombe. Gli autori dei quali il Dinkler si fa forte condannano soltanto l'*uso* della corona nel culto dei morti e nei banchetti funebri, ma non ne condannano affatto il *valore simbolico*. La corona (è quasi superfluo ricordarlo) era per i Cristiani il familiare e consolante simbolo della vittoria che il fedele conseguiva dopo avere combattuto durante la vita la sua dura battaglia. Chi non rammenta la « corona di giustizia » (*δικαιοσύνης στέφανος*) di cui parla Paolo, alludendo alla lotta sostenuta dal Cristiano o alla corsa ch'egli ha compiuta ?[22] O la « corona della vita » (*στέφανος τῆς*

---

[19] E. Dinkler, *op. cit.*, p. 160.

[20] Cfr. i testi addotti da W.M. Calder, in *Anatolian Studies presented to W.M. Ramsay*, Manchester 1923, pp. 59-91. Un linguaggio arcano presenta anche l'epigrafe greca cristiana di Roma, che ho dimostrato appartenere al II secolo, cioè proprio al secolo di Abercio (M. Guarducci, in *Bull. Arch. Comun.*, 79 (1963-1964; ed. 1966), pp. 117-134). Su questo testo mi propongo di tornare prossimamente.

[21] Cfr. A. Ferrua, *op. cit.*, pp. 280-282.

[22] Paulus, II *Tim.* 4, 8; cfr. 2, 5; *Gal.* 2, 2; *Phil.* 2, 16.

ζωῆς) cui alludono l'autore dell'*Apocalissi* e l'apostolo Giacomo [23]? Le citazioni potrebbero moltiplicarsi ed estendersi anche alle fonti epigrafiche [24]. Ma poi, a confutare la strana affermazione del Dinkler, stanno numerose immagini di corone su pietre sepolcrali cristiane. Franz Cumont, parlando della corona (e della palma) nel suo classico libro sul simbolismo funerario, poté giustamente affermare : « Cette couronne et la palme accompagnent tant d'inscriptions chrétiennes que leur énumération serait interminable » [25]. Per parte mia, mi limito a ricordare fra tanti quattro esempi di epitafi paleocristiani su cui figura la corona della vittoria : tre romani e uno per l'appunto dell'Asia Minore. L'epitafio romano, molto antico (forse ancora del II secolo), di *Licinia Amias* presenta in testa alla stele una corona incisa fra le due lettere D ed M [26] (fig. VI *a*). In un altro epitafio romano (quello di [- -]*miniana*) la corona è incisa sotto la parola *pace* [27] (fig. VI *b*). Nel terzo epitafio romano (quello di *Leo*) la corona è recata alla figura dell'orante da una colomba in volo [28]. Il quarto esempio che qui voglio citare appartiene all'Asia Minore, anzi alla Frigia, e riguarda per l'appunto un vescovo. Esso rientra nella serie di stele cristiane rinvenute a Dorla (Isaura Nova), è databile al III secolo, e presenta una corona a rilievo entro un arco e sotto un libro aperto (fig. VII *a-b*). Nella corona è inciso il nome del defunto, che è in questo caso il vescovo

---

[23] *Apoc.* 2, 10; Iacobus, 1, 12; cfr. I Petri, 5, 4 (dove si parla della « immarcescibile corona della gloria » : ... *τὸν ἀμαράντινον τῆς δόξης στέφανον*).

[24] Cfr., ad esempio, *CIL*, VIII 8631, Add., p. 1920 (= E. Diehl, *Inscr. Lat. Christ. vet.*, n° 1911) : *qui bene confessi vicerunt arma maligna,* | *praemia victores Cristi meruere coronam.*

[25] F. Cumont, *Recherches sur le symbolisme funéraire des Romains*, Paris 1942, pp. 483 s.

[26] E. Diehl, *op. cit.*, n° 1611 B; A. Silvagni, *Inscriptiones Christianae Urbis Romae*^{2}, II, n° 4246; M. Guarducci, *I graffiti sotto la Confessione di San Pietro in Vaticano*, Città del Vaticano 1958, I, pp. 362 s., fig. 185.

[27] O. Marucchi, *I monumenti del Museo cristiano Pio-Lateranense*, Milano 1910, tav. LVIII 61; M. Guarducci, *I graffiti* cit., I, pp. 151 s., fig. 50.

[28] O. Marucchi, *op. cit.*, tav. LVIII 6; E. Diehl, *op. cit.*, n° 4036; M. Guarducci, *I graffiti* cit., I, pp. 234-236, fig. 104. Un motivo analogo si ritrova anche ad Aquileia (cfr. M. Guarducci, *op. cit.*, pp. 236-238, fig. 105). Su di un coperchio di sarcofago dell'ex-Museo Lateranense (ora in Vaticano) si vedono addirittura sei pecore che procedono fra le palme con una corona in bocca, ricevute da due santi : evidente immagine delle anime che, conseguita la vittoria, vengono accolte nell'eterna beatitudine (O. Marucchi, *op. cit.*, tav. XXXV 2, cfr. p. 26). Si potrebbe anche ricordare l'ovvio motivo iconografico della mano di Dio che si protende dall'alto per incoronare l'anima fedele.

Theophilos (*Θεοῦ φίλος*)[29]. Del resto, la corona, sempre nel medesimo valore di corona di vita e di vittoria, è largamente rappresentata anche sulle altre stele cristiane della medesima località e in genere della Frigia.

Credo dunque di avere dimostrato che i dubbi espressi dal prof. Dinkler contro la cristianità dell'epigrafe di Abercio non hanno alcun fondamento. L'epigrafe di Abercio resta la regina delle iscrizioni cristiane, almeno fino a quando un altro documento ancora più importante venga — in seguito a future indagini — a toglierle lo scettro.

Secondo alcuni studiosi, il vescovo Abercio sarebbe una sola persona con quell'Avircius Marcellus (*'Αουίρκιος Μάρκελλος*) destinatario (così tramanda Eusebio)[30] di un trattato antimontanista da parte di un ignoto autore abitante nella medesima regione frigia in cui il nostro Abercio viveva. L'identificazione non è certa[31]. Ad ogni modo, Abercio doveva essere un personaggio abbastanza in vista, e certamente colto e pio. Nell'epitafio da lui stesso dettato, in quel linguaggio arcano di cui, come ho detto, le iscrizioni cristiane dell'Asia Minore ci hanno conservato altri esempi, egli afferma in sostanza quanto segue: ha pensato da vivo alla propria tomba (vv. 1-2); è discepolo di Cristo (vv. 3-6); è andato per ordine di Cristo a Roma (vv. 7-9); ha viaggiato per la Siria e al di là dell'Eufrate (vv. 10-11); dovunque è stato scortato dall'apostolo Paolo e dalla Fede e nutrito di cibo eucaristico (vv. 12-16); egli stesso, all'età di 72 anni, ha dettato il suo epitafio (vv. 17-18). Abercio aggiunge l'invito a chi capisce e pensa come lui, cioè ad ogni Cristiano, di pregare per lui (v. 19). L'epitafio è chiuso da una grave minaccia agli eventuali violatori della tomba (vv. 20-22).

Il pio vescovo ha fatto un lungo viaggio : da Hieropolis si è recato a Roma e, sulla via del ritorno, si è spinto nella Siria e nella Mesopotamia, fino a Nisibis. Non si può escludere peraltro che — nel suo epitafio — Abercio abbia concentrato i ricordi di due viaggi. Potrebbe infatti darsi che il viaggio in Siria e in Mesopotamia sia avvenuto in altra occasione, e non al ritorno da Roma. E' certo che molti facevano, a quei tempi, viaggi lunghi o lunghissimi e non di rado ne fissavano il ricordo sulle proprie lapidi sepolcrali. Così, in un'epigrafe di Hierapolis (questa volta, la grande Hierapolis della Frigia Pacatiana) si legge che un certo Flavio Zeuxis (probabilmente un commerciante) aveva fatto ben 72 volte il viaggio da Hierapolis in Italia [32]. Nel caso di Abercio però si tratta di un viaggio (o di due ?) fatto con spirito di fede, sotto gli auspici di due grandi personaggi : Cristo stesso e l'apostolo Paolo.

---

[29] A.M. Ramsay, in *Journ. Hell. Stud.*, 24 (1904), pp. 264-269, nº 2, figg. 2 a - 2 b (cfr C.M. Kaufmann, *Handbuch der altchristlichen Epigraphik*, Freiburg im Breisgau 1917, pp. 251 s.; H. Leclercq, in *Dict. d'Arch. chrét. et de Liturgie*, *s.v. Isaurie*, coll. 1586-1589, fig. 5996 [a. 1927]).

[30] Eusebius, *Hist. Eccl.* 5, 16, 3.

[31] Cfr. A. Ferrua, *op. cit.*, p. 282.

Qui desidero concentrare l'attenzione sui vv. 3-9, per poi fermarmi sul viaggio di Abercio a Roma (vv. 7-9). Dopo aver asserito di essere discepolo di un pastore puro, cioè di Cristo, Abercio soggiunge (v. 6) :

οὗτος γὰρ μ' ἐδίδαξε [- -] γράμματα πιστά.

Prescindendo dalla *vexata quaestio* intorno al supplemento della lacuna [33], si può rilevare che il *γάρ* si riferisce al *μαθητής* del v. 3 : Abercio è discepolo di Cristo, in quanto Cristo gli ha insegnato i *γράμματα πιστά,* cioè, come generalmente s'intende, le sacre scritture che sono per i Cristiani testo di fede. Subito dopo Abercio afferma che Cristo lo ha mandato a Roma, e spiega a quale scopo ve lo abbia mandato e che cosa egli vi abbia trovato (vv. 7-9) :

εἰς Ῥώμην ὃς ἔπεμψεν ἐμὲν βασιλείαν ἀθρῆσαι
καὶ βασίλισσαν ἰδεῖν χρυσόστολον χρυσοπέδιλον.
λαὸν δ' εἶδον ἐκεῖ λαμπρὰν σφραγεῖδαν ἔχοντα.

Si noti che Cristo stesso è detto aver mandato a Roma il suo vescovo (*ὃς ἔπεμψεν ἐμέν*), e che il viaggio a Roma viene considerato da Abercio di grande importanza, dal momento che egli lo ricorda subito dopo gli insegnamenti del Redentore. L'azione compiuta da Cristo nei riguardi di Abercio si esplica, insomma, nell'insegnamento delle sacre scritture e nell'invio a Roma. Scopo del viaggio è quello di « contemplare un regno e vedere una regina dalle auree vesti e dagli aurei calzari ».

---

[32] W. Judeich, in *Altertümer von Hierapolis*, Berlin 1898 (= *Jahrbuch arch. Inst.*, IV. Ergänzungsheft), p. 92, nº 51 (ll. 2-4 : *πλεύσας ὑπὲρ Μαλέαν εἰς Ἰ|ταλίαν πλόας ἑβδομήκοντα | δύο*). Cfr. C. Cichorius, *ibid.*, p. 54. Per l'uso di ricordare negli epitafi i propri lunghi viaggi, cfr. L. Robert, in *Hellenica*, 2 (1946), pp. 107 s. e nota 1 a p. 108; Id., *La Carie*, II, Paris 1954, p. 190; K. Schauenburg, in *Jahrbuch arch. Inst.*, 78 (1963), pp. 295 s.

[33] V. sopra, p. 177, nota 11.

La lettura *βασιλείαν* è certa. Sulla pietra è rimasto soltanto *ΒΑΣΙΛ*, ma l'integrazione *βασιλ[είαν* è assicurata dai codici della *Vita*, che dànno la parola intera. Per lungo tempo, causa un equivoco del Ramsay, si era creduto che al momento della scoperta dell'epigrafe si leggesse sulla pietra *ΒΑΣΙΛΗ* (*βασιλῆ*), e ciò aveva fatto pensare ad un *βασιλεύς* e ad una *βασίλισσα*, nei quali si amava riconoscere la coppia imperiale di Marco Aurelio e Faustina. Ma nel 1939 William M. Calder dimostrò che quell'*eta* finale doveva essere soppresso [34].

Alcuni studiosi (e sono i più) intendono *βασιλείαν* come « regno », altri come « maestà sovrana », altri ancora preferiscono la lettura *βασίλει'* (= *βασίλεια*, cioè « reggia »), congiungendo lo *αν* finale al verbo successivo : *βασίλει' ἀναθρῆσαι* (= « ammirare la reggia »). A me pare che abbiano ragione i primi, tanto più che l'interpretazione « regno » è confermata dalla traduzione russa che uno dei codici ha tramandata [35].

Che cosa sono il regno e la regina che Abercio deve vedere ed ammirare a Roma ?

Ai tempi di Abercio Roma era la sede del regno imperiale e, d'altra parte, era notissima in tutto l'Impero la personificazione di Roma come regina. Nel mondo greco Roma era — nel II secolo d. Cr. e forse anche prima — la *βασιλέουσα πόλις* o *βασιλὶς Ῥώμη* [36]. Questo secondo titolo si trova anche un in altro testo cristiano del II secolo : voglio dire nella prima *Apologia* di Giustino, che fu scritta a Roma intorno al 153 e indirizzata agli imperatori Antonino Pio, Marco Aurelio e Lucio Vero [37]. Alla figura di Roma si addicono poi assai bene gli epiteti di *χρυσόστολος* e di *χρυσοπέδιλος* [38]. Roma infatti è spesso considerata *aurea* dai suoi esaltatori, e i due aggettivi χρυσόστολος e χρυσοπέδιλος, che nella poesia epica venivano attribuiti a Hera (il primo, per essere esatti, nella variante χρυσόπεπλος) [39], convengono perfettamente alla matronale imponenza della regina del mondo.

---

[34] W.M. Calder, in *Journ. Rom. Stud.*, 29 (1939), pp. 1-4.

[35] Per la lettura *βασιλείαν*, cfr. la chiara esposizione di F.J. Dölger, *ΙΧΘΥC*, II, Münster in Westf. 1922, pp. 473 s. La lettura *βασίλει' ἀναθρῆσαι* è sostenuta anche da A. Ferrua, *op. cit.*, p. 302; ma si tratta — lo ripeto — di una lettura assai discutibile.

[36] Per il concetto di Roma come regina, cfr. B. Keil, in *Gött. Nachr.*, *Phil.-hist. Klasse*, 1913, pp. 16 s.

[37] Iustinus, *Apol.* 1, 26, 2; 56, 2.

[38] Giustamente F.J. Dölger (*op. cit.*, p. 476) richiamò l'attenzione su due versi degli Oracoli Sibillini (*Orac. Sibyll.* 5, 434 s., p. 125 Geffcken) : *αἰαῖ σοι, Βαβυλὼν χρυσόθρονε, χρυσοπέδιλε,* | *πολυετὴς βασίλεια μόνη κόσμοιο κρατοῦσα.* E' una minaccia rivolta contro Roma, concepita, secondo la solita metafora, come Babilonia. Poiché il suddetto passo degli *Oracoli Sibillini* è databile alla metà circa del II secolo d. Cr., si affaccia il pensiero che la coppia degli aggettivi *χρυσόθρονε χρυσοπέδιλε* riecheggi nel *χρυσόστολον χρυσοπέδιλον* del carme di Abercio, di non molto posteriore; sia pure — s'intende — col cambiamento di *χρυσόθρονος* in *χρυσόστολος*.

Se non che riesce veramente un po' difficile pensare che il lungo e faticoso viaggio da Hierapolis a Roma, che — si noti — Abercio afferma essergli stato comandato, cioè ispirato, da Cristo stesso e al quale egli annette una così grande importanza abbia avuto il solo scopo di far conoscere al vescovo anatolico gli splendori del regno imperiale e la bellezza della città sovrana. Abercio, certamente, non sarà venuto a Roma soltanto per contemplare la reggia del Palatino o la mole del Colosseo o i gloriosi archi di trionfo. La difficoltà non è sfuggita alla maggior parte di coloro che si sono occupati dell'epigrafe di Abercio, e giustamente si è notato che Abercio doveva avere, venendo a Roma, anche uno scopo spirituale, un motivo cristiano. Così il «regno» e la «regina» sono stati interpretati ora come Roma e la Chiesa (o locale o universale), ora come la maestà dell'Impero e la Chiesa romana, ora come il Regno celeste e la Chiesa terrena, ora come il regno terrestre e la Chiesa regina celeste.

La regalità della Chiesa risultava implicitamente dall'essere essa considerata, già da san Paolo, come sposa di Cristo [40], il quale già nei Vangeli assume le prerogative di re [41]. Ma sta di fatto che nel II secolo, cioè nel secolo di Abercio, esistono anche esplicite testimonianze dell'uso di considerare la Chiesa come regina. Giustino, il quale — si osservi — aveva abitato alcuni anni nell'asiatica Efeso, scrivendo poco dopo il 155 il suo *Dialogo con Trifone*, inquadrato proprio in quella città, non ignora il concetto della Chiesa regina. Commentando infatti il *Salmo* 44, in cui si parla della regina (βασίλισσα) seduta alla destra di Dio e avvolta in una veste d'oro (ἐν ἱματισμῷ διαχρύσῳ), egli afferma che quella splendente sovrana è la Chiesa [42]. La medesima interpretazione dà, verso la fine del secolo, Clemente Alessandrino [43]. E ancora prima, nella prima metà o addirittura all'inizio del II secolo, la Chiesa ci appare, nelle *Visioni* del *Pastore* di Hermas, in regale aspetto di matrona avvolta in una splendida veste (*ἐν ἱματισμῷ λαμπροτάτῳ*) e seduta sopra una cattedra eburnea [44]. Si noti che il *Pastore* sembra essere stato composto a Roma, donde risulterebbe che anche a Roma era noto il concetto della Chiesa regina. E' poi abbastanza facile raccogliere testimonianze di questo concetto dalle pagine di autori più recenti [45].

---

[39] Per χρυσόπεπλος : *Il.* 18, 22; per χρυσοπέδιλος : *Odyss.* 11, 604; HESIODUS, *Theog.* 454, 952.

[40] PAULUS, II *Cor.* 11, 2; *Ephes.* 5, 27.

[41] MATTH., 21, 4 s.; 28, 18; LUCAS, 1, 32 s.; IOANN., 18, 33 s.; 19, 19.

[42] IUSTINUS, *Dial. Tryph.* 63.

[43] CLEMENS ALEX., *Paedag.*, 2, 10, § 110, 2.

E' dunque estremamente probabile che la *βασίλισσα* di Abercio possa essere interpretata come « Chiesa ». Se però si dà significato cristiano a *βασίλισσα,* bisogna darlo anche a *βασιλεία*. Errano quindi, a mio giudizio, coloro che ai due termini « regno » e « regina » attribuiscono rispettivamente un valore profano e cristiano, o viceversa. Il « regno » non può essere staccato dalla « regina ». Se questa è la Chiesa, quello è il regno di Cristo. Io penso altresì che Abercio abbia voluto esprimersi ambiguamente, in conformità con lo stile allegorico da lui adottato. Dalle sue parole il non iniziato può apprendere ch'egli è venuto a Roma per vedere il *regno* di Marco Aurelio e gli splendori di Roma *regina*; l'iniziato invece (*ὁ νοῶν,* come Abercio stesso dice), cioè il Cristiano, deve capire ch'egli ci è venuto per vedervi il regno e la chiesa di Cristo [46].

Abercio seguita affermando di aver visto a Roma un popolo segnato da uno splendido sigillo (v. 9) :

λαὸν δ'εἶδον ἐκεῖ λαμπρὰν σφραγεῖδαν ἔχοντα.

Anche qui, come nel caso del regno e della regina, l'espressione può essere ambivalente. Il sigillo infatti (*σφραγίς*) [47] si presta ad un'interpretazione sia pagana sia cristiana. In senso proprio, il sigillo, o — meglio — l'anello munito di sigillo, è attributo del re e comunque di chi detiene il potere. Il «popolo segnato da uno splendido sigillo» potrebbe dunque essere inteso come il popolo della città sovrana [48]. E' interessante anzi notare, a questo proposito, che, stando ad una notizia di Plinio il Vecchio, l'uso di portare anelli con sigilli sarebbe stato — almeno ai suoi tempi — quasi esclusivamente proprio degli alti dignitari romani [49]; ciò che darebbe un rilievo maggiore alle parole di Abercio, il quale parla appunto di Roma. Ma anche qui, come do detto, il sigillo può essere inteso in senso ambivalente, donde risulta ovviamente un'interpretazione cristiana. Con quelle sue parole Abercio ha senza dubbio voluto alludere alla comunità cristiana di Roma con la quale egli è venuto in contatto. Ma come interpretare il sigillo? I commentatori pensano generalmente al sigillo del Battesimo. Ma, se pure il Battesimo viene spesso considerato da san Paolo e da altri autori cristiani come un sigillo, Abercio direbbe una cosa troppo banale affermando di aver veduto a Roma gente battezzata [50]. Di battezzati egli ne poteva vedere dovunque, anche nella sua Hieropolis. Bisognerà piuttosto — io credo — pensare ad altri passi delle epistole paoline, in cui la *σφραγίς* è quella della Fede e dello spirito di Dio [51], oppure a quel passo dell'*Apocalissi* in cui si parla dell'angelo che ha il «sigillo di Dio vivente» [52]. Ad ogni modo, è difficile seguire l'opinione del prof. Dinkler, il quale, pensando al pastore di cui si parla ai vv. 3-4, ammette che lo «splendido sigillo» (si noti: «splendido» !) tragga ispirazione dal marchio delle pecore [53].

---

[44] Hermas, *Pastor, Vis.* I 2, 2; II 8, 1; III 4 (cfr. *Parab.* IX 78, 1). Cfr. R. Joly, *Hermas, Le Pasteur*², Paris 1968 (= *Sources chrétiennes*, nº 53 bis), pp. 80-82, 94-96, 289. In un altro passo del *Pastore* (*Vis.* IV 23, 1 : cfr. R. Joly, *op. cit.*, pp. 134, 136) la Chiesa ci viene presentata come una sposa vestita di candide vesti, con candidi calzari ai piedi. F.J. Dölger (*loc. cit.*) accosta quest'ultimo passo all'epigrafe di Abercio, ma stranamente omette i passi precedenti, dai quali assai meglio risulta il carattere della Chiesa come regina.

[45] Cfr. G.W.H. Lampe, *A Patristic Greek Lexicon*, Oxford 1961, *s.vv.* *βασιλίς* e *βασίλισσα*.

[46] V. anche quello che subito dirò a proposito del « sigillo ».

[47] Non creano difficoltà, in quest'epoca, la presenza del dittongo in *σφραγεῖδαν* (per la *contaminatio* con la desinenza della prima declinazione, v. sopra, p. 177, nota 11).

In sostanza, Abercio vuol dire che ha conosciuto a Roma una comunità cristiana veramente degna di essere al centro del «regno», presso il trono della « regina ». Evidentemente Abercio non è rimasto deluso nel conoscere da vicino quel popolo di cui nel secolo precedente san Paolo, guida di Abercio, aveva esaltato la fede nota in tutto il mondo [54]. E in realtà vivevano a Roma, anche ai tempi in cui Abercio vi si recò, Cristiani di alta spiritualità [55]. Si può altresì ricordare che a Roma si svolgeva tuttora, a quei tempi, un'intensa attività caritativa. Ciò risulta dalla nota lettera che intorno al 170 Dionisio vescovo di Corinto inviò a Sotere vescovo di Roma [56]. Dionisio esalta infatti nel suo scritto il tradizionale zelo dei Cristiani di Roma, i quali fin dall'origine (*ἐξ ἀρχῆς*) sogliono mandare aiuti ai fratelli poveri di ogni città, non dimenticando neppure quelli che soffrono condannati al durissimo lavoro delle miniere; e loda il vescovo Sotere, il quale non solo ha conservato la carità dei Romani, ma le ha dato anche nuovo incremento, prodigandosi egli stesso nel confortare paternamente, con parole sante, quanti dei fratelli vengono a Roma.

---

[48] W.M. Ramsay (*Asianic Elements in Greek Civilisation*², London 1928, p. 241) pensa, più particolarmente, all'aristocrazia romana.

[49] Plinius, *Nat. Hist.* XXXIII 1, 6, 7. Questo passo fu già opportunamente citato da J.B. Lightfoot, *The Apostolic Fathers*, II 1, London 1885, p. 482.

[50] Così, giustamente, A. Rocchi, *op. cit.*, pp. 61 s; R. Fausti, in *Atti del I Congr. Naz. di Studi Romani*, I, Roma 1929, p. 327.

[51] Paulus, *Rom.* 4, 11; *Ephes.* 1, 13; 4, 30.

[52] *Apoc.* 7, 2.

[53] E. Dinkler, *op. cit.*, p. 87. Egli presuppone che le pecore siano i fedeli e il sigillo sia quello battesimale (cfr. *Acta Thom.*, 26 : citato alla sua nota 44). Questa pagina, in cui il Dinkler sembra inclinare verso la cristianità dell'epigrafe di Abercio, fu scritta nel 1954 (*Neutestamentliche Studien für Rudolf Bultmann = Beiheft zur Zeitschrift für die Neutestamentliche Wissenschaft*, 21, 1954, p. 119). Nell'altro passo invece da me preso in esame, che fu pubblicato per la prima volta in *Signum Crucis* (v. sopra, p. 178, nota 17), egli si dimostra molto più lontano dall'interpretazione cristiana. Ingiusta causa del mutamento fu, come si è visto, soprattutto la corona scolpita sul cippo di Abercio.

Considerando ora nel complesso i vv. 7-9 dell'epitafio di Abercio, si dovrà, in sostanza, concludere : Abercio afferma di essersi recato a Roma per volontà di Cristo, perché Roma è centro del regno cristiano e sede della chiesa universale, e aggiunge che la visita a Roma non lo ha deluso.

Tale era l'opinione di Abercio, che venne a Roma, come ho detto, intorno al 170 e dettò il suo epitafio tra circa il 170 e circa il 200.

Ora, fra i moltissimi studiosi che da quasi un secolo hanno via via preso in esame l'epigrafe di Abercio, nessuno, ch'io sappia, ha messo nel giusto rilievo le notizie ch'esso ci dà nei vv. 7-9 ai fini del famoso, plurisecolare problema circa la preminenza della chiesa di Roma sulle altre chiese cristiane. E, viceversa, coloro che via via si sono occupati di questo problema non hanno, ch'io sappia, messo a profitto l'epigrafe di Abercio [57]. Mi propongo perciò di tornare brevemente io stessa sullo spinoso argomento.

Il problema della preminenza della chiesa di Roma è stato finora affrontato, di solito, con una certa passionalità da oppositori e da fautori. Questi ultimi poi sono spesso ricorsi all'arma poco scientifica e assai pericolosa dell'apologia. Tutti, ch'io sappia, hanno trattato l'argomento in modo un po' generico, senza troppo badare all'ambiente geografico e cronologico delle testimonianze sulle quali ci si voleva basare.

---

[54] Paulus, *Rom.* 1, 8.

[55] Ciò è dimostrato anche dalla epigrafe greca che sopra ho citata (p. 179, nota 20).

[56] Presso Eusebius, *Hist. Eccl.* 4, 23, 10.

[57] Soltanto qualcuno la ricorda, ma in modo inadeguato ; i più la dimenticano addirittura.

Per parte mia, preferisco seguire una via diversa. Dopo avere constatato che Abercio riteneva Roma sede del regno di Cristo e centro della Chiesa universale, vorrei indagare se questa opinione sia stata o no condivisa da altri Cristiani che vissero come Abercio nel II secolo e in Asia Minore, oppure in luoghi che con l'Asia Minore — importantissima, a quei tempi, nel mondo cristiano — fossero legati da particolari vincoli.

Che nel II secolo la chiesa di Roma fosse considerata preminente sulle altre chiese, e non solo dai fedeli romani ma anche dai fedeli non romani, è cosa indiscutibile. Basterebbero a provarlo i viaggi che i Cristiani più insigni sia ortodossi sia anche eretici, e quasi tutti appartenenti o particolarmente legati all'Asia Minore, fecero a Roma, vuoi col semplice scopo di andare a conoscere quella chiesa famosa, vuoi per chiedere ad essa direttive, vuoi per portare ad essa le proprie lagnanze o le proprie difese. Così, intorno alla metà del secolo, Giustino, pagano palestinese convertitosi al Cristianesimo e residente (così sembra) ad Efeso, si stabilì a Roma dove tenne scuola e infine morì martire intorno al 165. Così Policarpo, vescovo di Smirne, che si gloriava di aver conosciuto di persona l'evangelista Giovanni, affrontò intorno al 155, quasi ottantenne, il viaggio a Roma per discutere col papa Aniceto la complessa questione della data in cui dovesse esser celebrata la Pasqua. Analogamente Egesippo, palestinese, si trattenne qualche anno a Roma fra il 155 e il 180; e circa il 170 Ireneo, vescovo di Lione ma oriundo di Smirne, dove nella prima gioventù era stato istruito da Policarpo, fece il viaggio a Roma per trattare la difficile controversia coi Montanisti. Un po' più tardi poi (circa il 212) anche Origene veleggiò verso Roma, col desiderio — egli stesso affermava — «di vedere l'antichissima chiesa dei Romani»[58]. Se poi vogliamo considerare i Cristiani eretici, vari nomi salgono alla memoria : Valentino, egizio, che si trattenne a Roma fra il 130 e il 160 circa; Marcione, nativo del Ponto, che si recò nell'Urbe intorno al 139; Teodoto di Bisanzio, sostenitore dell'eresia adozionista, che vi si recò circa il 190; Noeto di Smirne, fautore del patripassionismo, che visitò Roma, seguìto dai discepoli Epigono e Cleòmene, nell'ultimo ventennio del secolo. Ci fu anche una donna — Marcellina — che ai tempi del papa Aniceto (fra il 155 e il 166) venne a Roma per diffondervi i princìpi dell'eresia egizia di Carpocrate [59].

---

[58] EUSEBIUS, *op. cit.*, 6, 14, 10.

Ma da che cosa dipendeva l'effettiva preminenza per cui la chiesa di Roma s'imponeva ai vicini e ai lontani, attirando a sé le personalità cristiane più significative? Alcuni hanno voluto riconoscere come unica o almeno principale causa di questo fenomeno la potenza politica di Roma : è naturale — si osserva — che la comunità cristiana residente nella capitale dell'Impero godesse una speciale considerazione [60]. Ma questa spiegazione non è troppo convincente. Se, per ipotesi, si volesse accettarla, non si riuscirebbe infatti a capire — nell'epigrafe di Abercio — perché il viaggio a Roma venga comandato al vescovo di Hieropolis dallo stesso Cristo.

La chiave per comprendere i veri motivi della preminenza della chiesa di Roma si trova, a mio giudizio, nel famoso passo di Ireneo : *Adversus haereses*, III 3, 1-2. E', questo, un passo su cui da quattro secoli si discute e si versano fiumi d'inchiostro. Spero che non appaia, da parte mia, presunzione l'affrontarlo ancora una volta. Sono infatti costretta ad esaminarlo e, d'altra parte, oso credere che il nuovo esame porterà qualche frutto.

Lo scritto di Ireneo contro le eresie suol essere collocato fra il 175 e il 189 circa. Siamo dunque in età posteriore al viaggio di Ireneo a Roma (circa il 170) e, più o meno, nell'età di Abercio. Si noti poi che il suddetto passo del terzo libro ci è noto, come tante altre parti di quell'opera di Ireneo, non dal testo originale greco ma da una traduzione latina, la quale però sembra essere molto fedele.

Nel passo tanto discusso, Ireneo comincia con l'affermare che ad ogni uomo di retta intenzione è possibile riconoscere la genuina tradizione apostolica in ogni chiesa e che egli (Ireneo) potrebbe enumerare i vescovi stabiliti dagli Apostoli nelle singole chiese e i rispettivi successori fino a quel momento. Seguita poi : *Sed quoniam valde longum est in hoc tali volumine omnium ecclesiarum enumerare successiones, maximae et antiquissimae et omnibus cognitae a gloriosissimis duobus apostolis Petro et Paulo Romae fundatae et constitutae ecclesiae eam quam habet ab apostolis traditionem et «adnuntiatam hominibus fidem» per successiones episcoporum pervenientem usque ad nos indicantes, con-*

---

[59] IRENAEUS, *Adv. haer.* 1, 25, 6.

[60] Cfr. O. CULLMANN, *Petrus. Jünger – Apostel – Märtyrer*², Zürich-Stuttgart 1960, p. 266.

fundimus omnes eos qui quoquo modo, vel per sibiplacentiam vel vanam gloriam vel per caecitatem et sententiam malam, praeterquam oportet colligunt. Ad hanc enim ecclesiam propter potentiorem principalitatem necesse est omnem convenire ecclesiam, hoc est eos qui sunt undique fideles, in qua semper ab his qui sunt undique conservata est ea quae est ab apostolis traditio. A questo punto segue la lista dei vescovi di Roma. Ireneo prosegue : *Hac ordinatione et successione ea quae est ab apostolis in ecclesia traditio et veritatis praeconatio pervenit usque ad nos. Et est plenissima haec ostensio unam et eandem vivificatricem fidem esse quae in ecclesia ab apostolis usque nunc sit conservata et tradita in veritate.*

Traduco il più possibile letteralmente :

> « Ma poiché sarebbe molto lungo enumerare in un volume di questo genere le « successioni » di tutte le chiese, (occupiamoci) della chiesa più grande e più antica e nota a tutti, fondata e stabilita a Roma dai gloriosissimi due apostoli Pietro e Paolo. Indicando che la tradizione ch'essa ha dagli apostoli e « la Fede annunziata agli uomini » pervengono fino a noi attraverso le successioni dei vescovi, noi confondiamo tutti coloro che in qualsiasi maniera, o per compiacenza di se stessi o per vanagloria o per cecità o malvagio giudizio traggono conclusioni sconvenienti. A questa chiesa infatti, per la sua più autorevole preminenza, è necessario faccia capo ogni chiesa [61], cioè i fedeli che da ogni parte provengono; ad essa nella quale da coloro che da ogni parte provengono fu sempre conservata la tradizione che discende dagli Apostoli. [Segue la lista dei vescovi romani]. Attraverso quest'ordine e questa successione la tradizione che discende dagli Apostoli nella Chiesa e il messaggio della verità giunsero fino a noi. Ed è pienissima questa dimostrazione che è una ed una sola la Fede vivificatrice, la quale nella Chiesa — dagli Apostoli fino ad ora — si è conservata e tramandata nella verità ».

E ora qualche osservazione.

Alcuni dei commentatori interpretano i due aggettivi attribuiti da Ireneo alla chiesa di Roma *maximae et antiquissimae* come superlativi assoluti (« grandissima e antichissima »). Ma l'interpretazione non è giusta. Ireneo fa qui una scelta fra le varie chiese, e la scelta presuppone un confronto. E' necessario quindi interpretare quei due superlativi come relativi (« la più grande e la più antica ») [62]. Contro questo modo d'intendere alcuni hanno obiettato che la chiesa di Roma non è « la più antica » e che perciò bisogna ritenere l'*antiquissimae* come un superlativo assoluto, il quale a sua volta esigerebbe la medesima interpretazione per il *maximae*. E' facile rispondere. Anzitutto la chiesa di Roma era certamente, ai tempi di Ireneo, la chiesa più grande (*maxima*). Quanto poi all'antichità, essa era certamente una delle più antiche : senza dubbio anteriore al 57, anno in cui appunto alla chiesa di Roma Paolo inviò la sua famosa epistola. All'età di Ireneo, essendo ormai scomparsa la chiesa primigenia di Gerusalemme, la chiesa di Roma aveva buoni motivi per aspirare al vanto della priorità; e in ogni modo, anche se a rigore non era la più antica, non si può pretendere che Ireneo — in un simile contesto — guardasse troppo per il sottile calcolando i cinque anni in più e i cinque anni in meno.

---

[61] Per il significato del verbo *convenire*, v. sotto, p. 194.

[62] Il p. F.-M.-M. SAGNARD, mentre nel suo libro *La gnose valentinienne*, Paris 1947 (= *Études de philosophie médiévale*, n. 36), pp. 66 s., aveva tradotto bene « la plus grande, la plus ancienne », più tardi, nel suo commento a Ireneo (in *Sources chrétiennes*, n° 34, Paris 1952, p. 103), peggiorò la traduzione in « très grande ... très ancienne ».

Oltre ad essere — agli occhi di Ireneo — la più grande e la più antica, la chiesa di Roma era, per lui, conosciuta da tutti e poteva gloriarsi di essere stata fondata e stabilita dai due apostoli Pietro e Paolo. Quest'ultima affermazione ha provocato le riserve di alcuni studiosi, per esempio quelle di Oscar Cullmann [63]. Secondo il Cullmann, Paolo non fondò affatto la chiesa di Roma, come risulta chiaramente dall'epistola della stesso Paolo ai Romani; ragione per cui la notizia di Ireneo non sarebbe *a priori* storicamente degna di fede. Anche qui è facile rispondere. Certamente Ireneo conosceva benissimo l'epistola paolina, tanto è vero che, come subito dirò, egli ne ricorda una frase significativa, e sapeva perciò — da questa e probabilmente anche da altre fonti — che la chiesa di Roma non era stata materialmente fondata dall'Apostolo delle genti. Affermando che la chiesa di Roma era stata fondata e stabilita da Pietro e da Paolo, egli avrà voluto parlare di una fondazione per così dire ideale : di quella fondazione che i due Apostoli avevano compiuta istruendo i Romani nelle verità della Fede e soprattutto confermando proprio a Roma i loro insegnamenti col glorioso martirio. Aver avuto la predicazione di *ambedue* gli Apostoli e possederne le tombe : era, questo, un privilegio unico che soltanto la chiesa di Roma poteva vantare.

Merito della chiesa romana era poi quello di essere stata eccelsa nella Fede. Le parole di Ireneo *adnuntiatam hominibus fidem* non sono infatti se non la celebre frase scritta da Paolo nella sua epistola ai Romani : *ἡ πίστις ὑμῶν καταγγέλλεται ἐν ὅλῳ τῷ κόσμῳ* [64].

Su questi motivi si basa la *potentior principalitas* che Ireneo riconosce alla chiesa di Roma. Proprio per questa preminenza è necessario

---

[63] O. Cullmann, *op. cit.*, p. 131

[64] Paulus, *Rom.* 1, 8.

— prosegue Ireneo — che alla chiesa di Roma faccia capo ogni altra chiesa.

Ma qui s'innesta nel suo discorso un concetto di capitale importanza : quello, cioè, della universalità della chiesa romana, che di per sé conferma la *potentior principalitas* rispetto alle altre chiese. Il pensiero di Ireneo è sinteticamente espresso dalle parole *in qua semper ab his qui sunt undique conservata est ea quae est ab apostolis traditio* : parole che da secoli gli esegeti leggono e rileggono, pesano e ripesano si può dire sillaba per sillaba, generalmente riconoscendo — alla fine delle faticose analisi — di non averne colto appieno il significato [65]. Eppure il significato traluce da quelle parole abbastanza chiaramente. Ireneo vuol dire che fin dall'inizio della propagazione del Cristianesimo (*semper*) i fedeli venuti a Roma da ogni parte del mondo (*undique*) vi hanno (insieme) conservato la tradizione apostolica (*ea quae est ab apostolis traditio*). In altri termini, poiché a Roma convengono da sempre i fedeli di tutto il mondo e questi, incorporandosi alla chiesa romana, fanno sì che in essa siano in certo senso rappresentate tutte le altre chiese, la tradizione apostolica di Roma ha un diritto di più per essere considerata genuina, appunto perché a Roma essa è stata mantenuta concordemente dai fedeli di tutto il mondo.

Il pensiero di Ireneo riguardo all'universalità della chiesa romana si chiarisce assai bene se si accostano le sue parole a quelle di autori non cristiani che parlano dell'universalità di Roma. La costante omissione di un tale confronto da parte dei commentatori di Ireneo è stata — io penso — la causa principale per cui non si è riusciti a comprendere fino in fondo il pensiero dello scrittore cristiano. Lo studioso che, a mio giudizio, si è più degli altri avvicinato alla verità, il p. François M.-M. Sagnard, dottissimo interprete di Ireneo, risente anch'egli di quella omissione, la quale fa sì che il suo commento resti nel vago, senza raggiungere la necessaria concretezza [66].

---

[65] Per le varie interpretazioni di questo passo, cfr. F.-M.-M. SAGNARD, *Irénée de Lyon, Contre les hérésies*, III, Paris 1952 (= *Sources chrétiennes*, nº 34), pp. 414-423 ; A. RIMOLDI, *op. cit.*, pp. 43-45, nota 20.

[66] Sarebbe veramente desiderabile che s'imponesse sempre di più la necessità di non prescindere dallo studio dell'antichità pagana quando si tratta d'indagare il campo dell'antichità cristiana. Si dimentica troppo spesso che anche i Cristiani sono figli del loro tempo e del loro ambiente e che non bisogna stabilire una divisione insormontabile fra essi e i pagani. I Cristiani assorbirono tanti elementi dalla civiltà pagana che non possono essere ignorati se non si vuol rischiare di fraintendere i documenti cristiani. La soluzione di molti problemi è riservata — io credo — a coloro che con rigore metodico si metteranno a studiare parallelamente i due campi.

L'universalità della chiesa di Roma riconosciuta da Ireneo presuppone l'universalità di Roma stessa, che ne è — per lui — il provvidenziale fondamento. E l'universalità di Roma era, a quei tempi, una certezza indiscutibile e indiscussa che tutti ammettevano e molti esaltavano. La capitale dell'Impero veniva considerata patria di tutte le genti, madre comune del diritto, città sovrana in cui tutte le città quasi miracolosamente si compendiavano. Per comprendere quanto diffusi fosssero, nell'età imperiale, codesti pensieri e come profondamente radicati nelle coscienze, basta sfogliare due libri, non recenti ma sempre utili : quello di Wilhelm Gernentz [67] e quello di Franz Christ [68].

Scelgo alcuni fra numerosi esempi :

Ovidio, in *Fasti* II 683 s. : *gentibus est aliis tellus data limite certo* : | *Romanae spatium est Urbis et orbis idem* (si noti il significativo bisticcio *Urbis* — *orbis* che seguiterà ad avere tanta fortuna); in *Ars amatoria* I 173 s. : *nempe ab utroque mari iuvenes, ab utroque puellae* | *venēre, atque ingens orbis in Urbe fuit.*

Lucano, in *Bellum civile* I 511-513 : ... *Urbem populis victisque frequentem* | *gentibus et generis, coëat si turba, capacem* | *humani,* ecc.

Plinio, *Nat. Hist.* III 39 : parlando dell'Italia, con termini che facilmente possono essere applicati a Roma : *numine deum electa quae ... sparsa congregaret imperia ritusque molliret et tot populorum discordes ferasque linguas sermonis commercio contraheret ad conloquia et humanitatem homini daret, breviterque una cunctarum gentium in toto orbe patria fieret.*

Specialmente interessanti per noi sono le testimonianze greche del II secolo. Ricordo Ateneo, I 20 b [69], il quale chiama Roma « popolo del mondo » (*οἰκουμένης δῆμον*) e « compendio del mondo, in cui è perciò possibile vedere costituite insieme tutte le città » (*ἐπιτομὴν τῆς οἰκουμένης · ἐν ᾗ συνιδεῖν ἔστιν οὕτως πάσας τὰς πόλεις ἱδρυμένας*, ecc.). Ricordo specialmente Elio Aristide, la cui testimonianza è molto significativa nel notro caso, in quanto Elio Aristide fu insigne rappresentante di quel movimento — la nuova sofistica — che fiorì proprio in Asia Minore, nella patria di Ireneo, e che, come sappiamo, fu largamente seguìto dall' ambiente cristiano. Si noti altresì che Elio Aristide risiedeva abitualmente a Smirne, nella città di Policarpo e — per un certo tempo — anche di Ireneo. Elio Aristide dunque, nel suo celebrato *Encomio di Roma*, tocca più volte il tema dell'universalità dell'Urbe. I Romani, cittadini di una sola città, lo sono, contemporaneamente, di tutto il mondo (36: ... *ἐν μιᾷ πόλει πάση τῇ οἰκουμένῃ πεπολιτευόμενοι*). Poiché la cittadinanza è comune, i governanti di Roma governano tutto il mondo esercitando il loro potere non su stranieri ma su concittadini [70]. Tutti mettono capo a Roma come ad un fòro comune (60 : *καὶ πάντες ὥσπερ εἰς κοινὴν ἀγορὰν συνίασι*). Molto più tardi queste parole riecheggeranno nei versi di Prudenzio (*Symm.* II 613-615) : *distantes regione plagae divisaque ponto* | *litora conveniunt per vadimonia ad unum* | *et commune forum*, ecc. Ma sembrerebbe quasi di sentirne già una eco, *mutatis mutandis*, nel contemporaneo scritto di Ireneo : *ad hanc enim ecclesiam ... necesse est omnem convenire ecclesiam.*

---

[67] G. Gernentz, *Laudes Romae*, Rostochii 1918.

[68] F. Christ, *Die römische Weltherrschaft in der antiken Dichtung*, Stuttgart-Berlin 1938.

[69] Per il testo, cfr. l'edizione di Ch.B. Gulick, I, London - New York 1927, p. 86.

Si potrebbero moltiplicare le citazioni, scendendo il corso dei secoli, fino a raggiungere i famosi versi coi quali Rutilio Namaziano, all'inizio del V secolo, esaltava la città sovrana (*De reditu suo* I 63 e 66) : *fecisti patriam diversis gentibus unam* e *urbem fecisti quod prius orbis erat* [71].

Tornando a Ireneo, il passo di *Adversus haereses* III risulta ora — mi sembra — assai più chiaro. L'universalità di Roma era, in effetti, una realtà concreta di cui tutti erano convinti, e una realtà concreta era anche il carattere universale della chiesa romana. Ireneo stesso lo sapeva per esperienza personale. Anch'egli era stato a Roma e aveva constatato come in realtà vi affluissero genti di tutti i paesi e di tutte le lingue; e il medesimo fenomeno, che — si direbbe — ricordava in certo senso il miracolo della Pentecoste, aveva osservato egli stesso nella chiesa romana. Senza dubbio poi aveva notato che in questa chiesa si parlava e si scriveva il latino ma anche e soprattutto il greco, mentre sulla cattedra di Pietro si alternavano vescovi romani e non romani, anzi soprattutto non romani.

Non è dunque strano che Ireneo attribuisca alla chiesa di Roma una più autorevole preminenza (*potentior principalitas*), non soltanto per grandezza, antichità, fama, nobiltà di fondazione, eccezionale saldezza di Fede, ma anche perché la chiesa di Roma è sintesi di tutte le chiese. Strenuo difensore dell' unità della Chiesa, egli concepisce le singole chiese sparse nel mondo come un corpo solo, come un' anima sola, come un solo cuore [72]; ma il centro visibile di questa Chiesa universale è per lui — giova ripeterlo — la chiesa di Roma [73].

---

[70] Aelius Aristides, *op. cit.*, 65.

[71] Si noti anche qui il solito bisticcio *Urbs-orbis*. Per quanto riguarda l'attrazione esercitata da Roma su tutto il mondo, non si può dimenticare, alla fine, il celebre passo di Tacito relativo ai Cristiani (Tacitus, *Ann.* 15, 44) : ... *Urbem ..., quo cuncta undique atrocia aut pudenda confluunt celebranturque.* Questo passo viene opportunamente citato da F.-M.-M. Sagnard, *La gnose valentinienne* cit., p. 68.

La conclusione che risulta dall'esame del testo di Ireneo si accorda, come si vede, a perfezione con quella che deriva dall'esame del testo di Abercio. Anche Abercio riconosce in Roma il centro del regno di Cristo, la sede della Chiesa universale. Si noti poi che tanto Abercio quanto Ireneo erano vescovi : circostanza importante per indurci a ritenere che il pensiero da essi esposto non fosse un'opinione personale ma fosse invece largamente condiviso dai fedeli loro contemporanei.

Sarà ora istruttivo ascoltare un'altra voce della medesima età, la quale parimenti ci riporta all'Asia Minore. Voglio dire quella di Melitone vescovo di Sardi.

Le parole di Melitone ci sono state conservate dalla *Storia Ecclesiastica* di Eusebio. Esse appatengono ad una *Apologia* che quel vescovo indirizzò all'imperatore Marco Aurelio poco dopo il 170 (forse nel 171 o nel 172), nell'intento, come sembra, di far abolire o per lo meno addolcire certe disposizioni sancìte poco prima, dalle quali le comunità cristiane d'Asia ricevevano grave danno. Nel suo documento, Melitone dimostra la più sincera deferenza verso l'imperatore e il governo romano, e insieme — cosa molto interessante per noi — esprime il suo pensiero circa le relazioni fra la *φιλοσοφία* ch'egli professa, cioè la religione cristiana, e l'Impero. Egli nota, a questo proposito, un singolare parallelismo fra l'Impero e il Cristianesimo, e ritiene che questo sia per quello fonte di bene. La religione cristiana — egli dice — « fiorita fra le tue genti sotto il grande regno del tuo avo Augusto, divenne soprattuto per il regno tuo un fausto bene » (*ἐπανθήσασα δὲ τοῖς σοῖς ἔθνεσι κατὰ τὴν Αὐγούστου τοῦ σοῦ προγόνου μεγάλην ἀρχήν, ἐγενήθη μάλιστα τῇ σῇ βασιλείᾳ αἴσιον ἀγαθόν*). Prosegue poi constatando che « da allora in poi (cioè da Augusto in poi) la potenza dei Romani crebbe fino a diventare grande e splendida » (*ἔκτοτε γὰρ εἰς μέγα καὶ λαμπρὸν τὸ Ῥωμαίων ηὐξήθη κράτος*). Per lui, la religione di Cristo è stata « sorella di latte » (*σύντροφος*) della potenza imperiale stabilita da Augusto. Del benefico influsso della religione cristiana sull'Impero è prova evidente — egli aggiunge — il fatto che nulla di spiacevole è accaduto all'Impero dopo il regno di Augusto, « ma, al contrario, ogni cosa è stata splendida e gloriosa, secondo i voti di tutti » (... *ἀλλὰ τοὐναντίον ἅπαντα λαμπρὰ καὶ ἔνδοξα κατὰ τὰς πάντων εὐχάς*) [74].

---

[72] Irenaeus, *Adv. haer.* 1, 10, 2.

[73] Mi sembra superfluo fermarsi a confutare la strana ipotesi di P. Nautin, in *Rev. Hist. Rel.*, 151 (1957), pp. 37-78, secondo il quale la frase di Ireneo *ad hanc enim ecclesiam* ecc. si riferirebbe non già alla chiesa di Roma ma alla Chiesa universale, di cui pertanto Ireneo proclamerebbe la *potentior principalitas*. Intendere in questo modo significa fare al testo latino una vera e propria violenza; senza dire che anche il buon senso ne viene offeso. Si noti fra l'altro che, stando al Nautin, Ireneo parlerebbe prima della chiesa di Roma, poi, immediatamente dopo, della Chiesa universale, poi ritornerebbe subito alla chiesa di Roma, facendo l'elenco dei suoi vescovi. Basterebbe questo a destare legittimi dubbi. Del resto, lo stesso Nautin riconosce implicitamente l'inconsistenza della sua tesi quando egli afferma, concludendo (p. 78), che fra trenta o cinquant'anni ci si meraviglierà che una frase così banale come quella che parla della necessaria unione di ogni chiesa alla Chiesa universale sia stata discussa per quattro secoli. Sì : una frase di quel genere sarebbe oltremodo banale; tanto banale che si farebbe torto ad un uomo intelligente come Ireneo ammettendo ch'egli abbia potuto scriverla.

Contemporaneamente a Melitone, anche Apollinare vescovo di Hierapolis indirizzò a Marco Aurelio una sua *Apologia*. Ce lo attesta Eusebio nel medesimo capitolo, senza però riportarne alcuna parola [75]. Per quanto riguarda Melitone, bisogna premettere che, come Abercio ed Ireneo, anch'egli era vescovo e che perciò la sua opinione rifletteva idee certamente molto diffuse fra i Cristiani dell'epoca. Dalle sue parole emerge anzitutto un sentimento di rispetto verso l'Impero. Ed è molto notevole che ciò avvenga in un momento in cui i Cristiani d'Asia e Melitone stesso soffrivano, a quanto sembra, tribolazioni proprio per colpa delle autorità imperiali; donde risulta che quel sentimento doveva essere profondamente radicato negli animi. Non dovremo però stupircene se pensiamo che la volenterosa obbedienza all'autorità dello Stato, in quanto ordinata da Dio, era un dovere imposto ai Cristiani dalla Sacra Scrittura e in particolare dalle famose parole di Paolo nell' *Epistola ai Romani* [76]. Non altrimenti una settantina di anni prima che Melitone scrivesse la sua *Apologia*, Clemente, vescovo di Roma, scrivendo ai Corinzî, esaltava il perfetto congegno dell'esercito romano proponendone la disciplina all'imitazione dei suoi fratelli di fede, ed auspicava ogni grazia divina sui sovrani dell'Impero, ai quali Dio, re celeste, aveva concesso il potere sulla terra [77]. E tutto ciò — si noti — intorno al 96, cioè all'indomani della sanguinosa persecuzione di Domiziano.

---

[74] Eusebius, *Hist. Eccl.* 4, 26, 5-11.

[75] Id., *op. cit.*, 4, 26, 1 (cfr. 4, 27, 1). V. anche Hieronymus. *De vir. ill.* 26.

[76] Paulus, *Rom.* 13. Cfr. F. Pachoud, *Roma aeterna*, Neuchâtel 1967, p. 170. V. anche H. Schlier, *Die Zeit der Kirche*, Freiburg 1956, p. 16.

Ma ciò che più interessa nelle parole di Melitone è la evidente consapevolezza di un disegno provvidenziale per cui l'Impero debba considerarsi indissolubilmente legato alla Chiesa di Cristo. E' già presente, come si vede, al pensiero di Melitone quel concetto che nel secolo successivo e in altro ambiente sarà manifestato da Origene. Nel suo scritto contro Celso, infatti, Origene, pur non essendo certamente amico dell'Impero, riconosce che l'unità dell'Impero e la pace universale realizzate da Augusto hanno favorito — per volere della Provvidenza — la dilatazione della Chiesa [78]. E poiché il centro dell'Impero è Roma, tanto Melitone quanto più tardi Origene vengono implicitamente ad ammettere che a Roma si trovi anche il centro della Chiesa universale, concretamente rappresentato dalla chiesa romana.

Esisteva però — nell'Asia Minore del II secolo — anche una corrente che con indomita tenacia si opponeva a Roma. Questa corrente, divenuta più forte dopo la distruzione di Gerusalemme (70 d. Cr.), aveva raggiunto alla fine del secolo un tono di esasperata ostilità nell'*Apocalissi*, e ora continuava in vari movimenti eretici, e specialmente in quello dei Montanisti. E' però molto significativo che tre vescovi quali Abercio, Ireneo e Melitone si trovino d'accordo in un medesimo àmbito di pensieri : i primi due riconoscendo in Roma il centro della Chiesa universale, il terzo ravvisando un disegno provvidenziale nei rapporti fra la Chiesa e Roma. La Chiesa comincia a vedere nell'organizzazione dell'Impero, pur attraverso l'ostilità che di quando in quando l'Impero le dimostra, lo strumento della sua espansione. Tale atteggiamento diverrà più chiaro in seguito, e specialmente dopo la fatidica vittoria di Costantino presso il Ponte Milvio (28 ottobre 312). Ma ormai anche l'Impero sarà in grado di comprendere quale immane forza si celi nella Chiesa, così che, se la Chiesa si muoverà verso l'Impero, anche l'Impero (e più fortemente) si muoverà verso la Chiesa.

---

[77] CLEMENS, I *Cor.* 37, 2-4; 61, 1-2.

[78] ORIGENES, *Contra Celsum* 2, 30 (cfr. E. PETERSON, *Der Monotheismus als politisches Problem*, Leipzig 1935, pp. 66 s.). E' interessante notare che ancora prima, all'inizio del III secolo, Ippolito, nemico dell'Impero, rileva egli pure la singolare coincidenza della nascita di Cristo sotto Augusto (HIPPOLYTUS, *In Dan.* 4, 9). Se non che i termini, per lui, si rovesciano. L'Impero non è la base provvidenziale per la diffusione del Cristianesimo, ma la contraffazione del regno di Cristo suscitata dalle forze diaboliche. Anche qui però il parallelismo Impero-Chiesa determinato da un arcano disegno risulta evidente.

Abercio, Ireneo e Melitone ci riportano alla seconda metà del II secolo. Si può indagare ora se anche prima di quest'epoca la preminenza di Roma venisse riconosciuta dai Cristiani d'Asia. A me sembra che si possa giungere ad una risposta affermativa esaminando la famosa introduzione della *Epistola ai Romani* di sant'Ignazio di Antiochia. Con ciò si risale all'inizio del secolo : 107 circa, durante il regno di Traiano. Antiochia non si trova in Asia Minore, ma, come ho già rilevato, la chiesa antiochena era strettamente congiunta — nel II secolo — alle chiese anatoliche; così strettamente da poter essere considerata una di esse.

Ignazio, dunque, era stato imprigionato e avviato a Roma per subirvi il martirio. Doveva essere esposto alle fiere. Durante il viaggio, approfittando delle soste che si rendevano necessarie, l'eroico vescovo, nel quale il pensiero della morte imminente accendeva meravigliosi bagliori di fede, scrisse, com'è noto, alcune epistole a chiese dell'Asia Minore ed anche un'epistola alla chiesa di quella Roma dove fra breve sarebbe giunto per chiudervi nel sacrificio la sua vita terrena.

Chi legga senza preconcetti l'*Epistola ai Romani* non può disconoscere che la chiesa di Roma occupa, nel pensiero di Ignazio, un posto preminente rispetto alle altre. Ciò si manifesta subito, all'inizio della lettera, quando Ignazio saluta la chiesa romana con parole così alte, solenni ed infiammate d'entusiasmo quali invano si cercherebbero nei preamboli delle altre lettere. La differenza di tono è veramente impressionante. Ecco poi come, a un certo punto, Ignazio si esprime : ... *ἥτις καὶ προκάθηται ἐν τόπῳ χωρίου Ῥωμαίων, ἀξιόθεος, ἀξιοπρεπής, ἀξιομακάριστος, ἀξιοέπαινος, ἀξιοεπίτευκτος, ἀξιόαγνος, καὶ προκαθημένη τῆς ἀγάπης, χριστώνυμος, πατρώνυμος, ἣν καὶ ἀσπάζομαι ἐν ὀνόματι Ἰησοῦ Χριστοῦ, υἱοῦ πατρός* (« ... la quale [cioè la chiesa romana] anche presiede nella {sede della} regione dei Romani, degna di Dio, degna d'onore, degna di esser chiamata beata, degna di lode, degna di successo, degna di purezza, che presiede all'*agape*, che ha il nome di Cristo, che ha il nome del Padre : io la saluto nel nome di Gesù Cristo, figlio del Padre », ecc.)[79]. Le due espressioni *καὶ προκάθηται ἐν τόπῳ χωρίου Ῥωμαίων* e *καὶ προκαθημένη*

---

[79] IGNATIUS, *Rom.*, all'inizio. Alla lezione *χριστόνομος*, generalmente ammessa, preferisco — per la migliore coesione con quanto segue — *χριστώνυμος*, attestato da alcuni codici.

τῆς ἀγάπης, strettamente legate fra loro, alludono in modo ancora più chiaro alla preminenza della chiesa di Roma. Ma bisogna cercare d'intenderle meglio nella forma e nel contenuto.

Per quanto riguarda la prima espressione, si noti anzitutto che *προκάθηται ἐν τόπῳ χωρίου Ῥωμαίων* significa praticamente *προκάθηται ἐν χωρίῳ Ῥωμαίων*. Come già rilevò il Lightfoot nella sua antica ma sempre fondamentale edizione delle epistole di Ignazio, la parola *τόπος* dev'essere considerata qui come pleonastica : un fenomeno, tipico forse della Siria, di cui si possono additare altri esempi [80]. Il verbo *προκάθηται* poi dev'essere inteso in senso assoluto, e non legato a quanto segue. In altri termini, Ignazio ha evidentemente voluto dire : «(la chiesa di Roma) presiede, (essendo) nella regione dei Romani», e non «(la chiesa di Roma) presiede sulla regione dei Romani». Coloro che intendono in questo secondo modo limitano, com'è facile capire, la supremazia della chiesa di Roma alla sola città e ai suoi dintorni, ma fanno evidentemente violenza al greco. Se infatti Ignazio avesse voluto dire ciò che essi ritengono, non ci sarebbe qui la preposizione *ἐν*, ma il verbo *προκάθηται* sarebbe immediatamente seguìto dal genitivo. Si osservi, ad ogni modo, la singolarità dell'espressione con cui Ignazio introduce il ricordo della chiesa di Roma: un'espressione che si distingue nettamente da quella ch'egli usa per le altre chiese, a proposito delle quali egli scrive semplicemente « alla chiesa *che è* in ...» (per esempio, *τῇ ἐκκλησίᾳ ... τῇ οὔσῃ ἐν Ἐφέσῳ τῆς Ἀσίας*).

Il *προκάθηται* usato in senso assoluto esigeva una determinazione, e infatti poco dopo Ignazio spiega: ... *προκαθημένη τῆς ἀγάπης*. E qui si apre il famoso problema, nel quale molti studiosi hanno impegnato e seguitano ad impegnare il proprio acume e la propria dottrina.

Il termine *ἀγάπη* vale, propriamente, « amore ». Ma in quale senso? E come dovrà essere interpretata la frase nel suo insieme? Secondo un'interpretazione molto antica, seguìta specialmente dagli studiosi protestanti, Ignazio avrebbe voluto dire che la chiesa di Roma era « preminente nell'amore, ossia nella carità » [81]. A questa interpretazione viene aggiunto di solito il ricordo della lettera, da me già citata, che fu scritta intorno al 170 da Dionisio vescovo di Corinto a Sotere vescovo di Roma e in cui si esalta la tradizionale attività caritativa della chiesa romana [82]. Ma l'interpretazione è evidentemente errata. Se Ignazio avesse voluto dare questo significato alle sue parole, egli avrebbe scritto *προκαθημένη ἐν ἀγάπῃ* e non *τῆς ἀγάπης*. Il verbo *προκάθησθαι* costruito col genitivo significa invece, come in tanti esempi che si potrebbero addurre, « presiedere a qualche cosa ». E molti, in realtà, intendono così. Ma le opinioni discordano quando si tratta di determinare il valore che qui assume la parola *ἀγάπη*. C'è chi la intende come « vincolo di carità » che unisce le chiese singole della Chiesa universale [83], chi invece come « espressione personificata delle comunità cristiane unite dall'amore » [84]. L'una e l'altra interpretazione giungono a concludere che Ignazio pensi ad una « presidenza » della chiesa di Roma sulle altre chiese. E questo è giusto, come fra poco cercherò di dimostrare. Ma non sono del tutto plausibili, a mio avviso, i ragionamenti coi quali finora si è giunti a quella conclusione plausibile. Da una parte infatti è difficile capire che cosa significhi « presiedere ad un vincolo di carità », dall'altra l'identificazione *sic et simpliciter* dell'*agape* con una o con più comunità cristiane riesce alquanto dura. Si desidera, insomma, una maggiore concretezza.

---

[80] J.B. Lightfoot, *op. cit.*, p. 190 (e citazioni ivi addotte). Cfr. Th. Camelot, nel suo commento alle epistole di Ignazio (*Sources chrétiennes*, nº 10 bis, Paris 1968, p. 124).

[81] A. von Harnack, in *Sitzungsber. Akad. Berlin*, 1896, p. 128, e molti altri. Cfr., recentemente, O. Cullmann, *op. cit.*, p. 266.

Per tentar di giungere ad una soluzione soddisfacente, bisogna anzitutto domandarsi quali siano i valori che la parola *ἀγάπη* assume nelle lettere di Ignazio [85]. Questi valori, pur basandosi tutti sul concetto fondamentale di 'amore', sono diversi. Ora si tratta di amore verso il prossimo, cioè di un'attività caritativa [86], ora — e molto spesso — dello spirito di amore che unisce Cristo ai fedeli e i fedeli tra loro. Altre volte Ignazio usa effettivamente la parola *ἀγάπη* seguìta da un genitivo plurale per indicare collettività cristiane unite dall'amore. Così, nella lettera alla chiesa di Tralles : « vi saluta l'*agape* degli Smirnei e degli Efesî » (*ἀσπάζεται ὑμᾶς ἡ ἀγάπη τῶν Σμυρναίων* καὶ 'Εφεσίων)[87], e nella lettera ai Romani : « vi saluta il mio spirito e l'*agape* delle chiese che mi hanno accolto in nome di Gesù Cristo » (ἀσπάζεται ὑμᾶς τὸ ἐμὸν πνεῦμα καὶ ἡ ἀγάπη τῶν ἐκκλησιῶν τῶν δεξαμένων με εἰς ὄνομα 'Ιησοῦ Χριστοῦ)[88]. Ma vi sono due casi in cui ἀγάπη assume — in Ignazio — il significato, noto da tante altre fonti, di « banchetto d'amore ». E' risaputo che gli antichi Cristiani celebravano due specie di *agape* : l'*agape* sacramentale, in cui si commemorava l'Ultima Cena con relativa consacrazione del pane e del vino (Eucaristia), e l'*agape* non sacramentale, che però ugualmente riuniva intorno ad una stessa mensa fratelli che in Cristo si amavano[89]. Dei due passi di Ignazio, il primo è nell'*Epistola ai Romani* : « voglio il pane di Dio, cioè la carne di Gesù Cristo ... e voglio la bevanda, il sangue di lui; ciò che è *agape* incorruttibile » (ἄρτον Θεοῦ θέλω, ὅ ἐστιν σὰρξ 'Ιησοῦ Χριστοῦ ... καὶ πόμα θέλω, τὸ αἷμα αὐτοῦ, ὅ ἐστιν ἀγάπη ἄφθαρτος)[90]. Il secondo è invece nell'*Epistola agli Smirnei* : « non è lecito in assenza del vescovo né battezzare né fare l'*agape* » (οὐκ ἐξόν ἐστιν χωρὶς τοῦ ἐπισκόπου οὔτε βαπτίζειν οὔτε ἀγάπην ποιεῖν)[91]. Nel primo passo Ignazio pensa, ovviamente, all'*agape* sacramentale[92]; e vi pensa anche nel secondo passo. Poco prima infatti, dettando l'identica norma, egli aveva usato invece di ἀγάπη la chiarissima parola εὐχαριστία.

---

[82] Eusebius, *Hist. Eccl.* 4, 23, 10. V. sopra, p. 187.

[83] F.X. Funk, *Die ältesten Zeugnisse für den römischen Primat*, in *Historisch-politische Blätter*, 89, 1882, pp. 730-732.

[84] H. Zilliacus, *Untersuchungen zu den abstrakten Anredeformen und Höflichkeitstiteln im Griechischen*, Helsingfors 1949, p. 63; M. Maccarrone, *Lo sviluppo dell'idea dell'episcopato nel II secolo* ecc., in *Problemi di Storia della Chiesa. La Chiesa antica, secc. II-IV*, Milano 1970, pp. 105-108.

[85] Cfr. H. Kraft, *Clavis Patrum apostolicorum*, Darmstadt 1963, *s.v.* *ἀγάπη* (pp. 5 s.).

[86] Ignatius, *Smyrn.* 6, 1.

Tornando ora alla espressione προκαθημένη τῆς ἀγάπης, applicata alla chiesa di Roma, a me sembra che ἀγάπη abbia qui, se non il preciso valore di « Eucaristia », certo però, in ogni modo, quello generico di « fraterno banchetto d'amore ». Credo anzi che proprio dal concetto dell'*agape* come banchetto fraterno Ignazio ed altri siano giunti a chiamare *agape* una collettività cristiana legata dall' amore. Parlando della chiesa di Roma προκαθημένη τῆς ἀγάπης, Ignazio la vede pertanto seduta al posto d'onore in quel mistico banchetto al quale prendono parte tutte le chiese cristiane.

È quasi superflus rammentare che l'uso di conferire a una persona particolarmente degna la presidenza del banchetto è molto antico. Già Platone, nel *Simposio*, parla di un *ἄρχων τῆς πόσεως* o *συμποσίαρχος*[93], e più tardi, presso i Romani, il *magister convivii* è menzionato come un'istituzione che risale a tempi arcaici[94]. V'erano anche, in certi casi, delle *magistrae*, donne appartenenti all'aristocrazia e comunque alla società elegante. Basti ricordare la *lex Postumiae ... magistrae* di cui parla Catullo in un suo carme[95]. L'uso poi era noto anche agli Ebrei, come ci attesta il Vangelo di san Giovanni, ricordando l'*ἀρχιτρίκλινος* presente alle nozze di Canaan[96]. Anche gli antichi banchetti fraterni dei Cristiani avevano certamente chi li presiedeva; sembra anzi che codesta funzione costituisse un particolare ufficio, forse quello stesso che Paolo, nella sua *Epistola ai Romani*, definisce come *προϊστάμενος*[97]. E' poi particolarmente istruttivo, nel caso nostro, leggere il passo di un autore pagano che finora non è stato mai — ch'io sappia — accostato alla frase di Ignazio. Alludo al passo in cui Strabone descrive i banchetti dei Lusitani : « e seduti banchettano, avendo cattedre costruite intorno alle pareti, ma presiedono secondo età ed onore » (*καθήμενοί τε δειπνοῦσι, περὶ τοὺς τοίχους καθέδρας οἰκοδομητὰς ἔχοντες, προκάθηνται δὲ καθ' ἡλικίαν καὶ τιμήν*)[98]. Qualche cosa di simile deve aver pensato Ignazio a proposito delle chiese che costituivano insieme la Chiesa universale, quella chiesa proprio da lui per la prima volta chiamata « cattolica » (*καθολική*)[99] : le altre singole chiese siedono alla mistica mensa (*κάθηνται*), ma la chiesa di Roma presiede alle altre (*προκάθηται*). La preminenza che Ignazio vuol conferire alla chiesa di Roma è poi confermata da altri indizi. Nella *Epistola ai Romani*, egli riconosce alla chiesa di Roma il vanto di avere insegnato ad altri (*ἄλλους ἐδιδάξατε*)[100], e nella stessa lettera raccomanda alla carità dei Romani la sua chiesa di Siria da lui lasciata orfana : « soltanto Gesù Cristo — egli afferma — e la vostra carità svolgeranno presso di essa le mansioni del vescovo » (*μόνος*

---

[87] Id., *Trall.* 13, 1.

[88] Id., *Rom.* 9, 3. Cfr. *Philad.* 11, 2 : ἀσπάζεται ὑμᾶς ἡ ἀγάπη τῶν ἀδελφῶν τῶν ἐν Τροάδι; *Smyrn.* 12, 1 : ἀσπάζεται ὑμᾶς ἡ ἀγάπη τῶν ἀδελφῶν τῶν ἐν Τροάδι ὅθεν καὶ γράφω.

[89] Cfr. E.B. Allo, *Saint Paul, Première épître aux Corinthiens*, Paris 1934, p. 292.

[90] Ignatius, *Rom.* 7, 3.

[91] Id., *Smyrn.* 8, 2.

[92] Che ἀγάπη ἄφθαρτος si riferisca a tutta l'azione eucaristica ammise, giustamente, anche W. Bauer, in *Handbuch zum Neuen Testament*, Ergänzungsband, II, Tübingen 1920, p. 252.

---

[93] Plato, *Symp.* 218 e.

[94] Cicero, *Cato maior* 46. A Roma si conosce un *δειπνοκρίτης* nel culto delle divinità siriache (*CIL*, VI 32316, l. 3; e B.M. Felletti Maj, in *Bull. Comun.*, 75, 1953-1955, pp. 146 s.). Cfr., in Asia Minore, il *πρωτανακλιτής*, capo della lega religiosa dei Tekmoreioi (W.M. Ramsay, in *Journ. Hell. Stud.*, 32, 1912, pp. 153 s.).

[95] Catullus, 27, 3.

[96] Ioannes, 2, 9.

[97] Paulus, *Rom.* 12, 6-8. Cfr. E.B. Allo, *op. cit.*, pp. 290 s., 335.

[98] Strabo, 3, 3, 7.

[99] Ignatius, *Smyrn.* 8, 2. Cfr. *Martyrium Polycarpi*, 8, 1; 16, 1.

[100] Id., *Rom.* 3, 1.

αὐτὴν Ἰησοῦς Χριστὸς ἐπισκοπήσει καὶ ἡ ὑμῶν ἀγάπη)[101]. Si noti che a nessun'altra chiesa Ignazio rivolge una simile preghiera e ch'egli mette la chiesa di Roma al medesimo livello di Gesù Cristo[102].

Ma quali sono i motivi che inducevano Ignazio a conferire una così alta posizione di preminenza alla chiesa romana? Per Ireneo essi erano, come si è visto, la maggiore grandezza, la maggiore antichità, la fama universale, la fede splendida, e soprattutto il privilegio di aver avuto la predicazione e di possedere le tombe di Pietro e di Paolo. I medesimi, a un di presso, saranno stati i motivi di Ignazio. Si ricordi anzi che ad un certo punto della sua *Epistola ai Romani* egli ricorda esplicitamente Pietro e Paolo come capi della chiesa di Roma[103]. E ciò è tanto più significativo in quanto Ignazio stesso, vescovo di Antiochia, avrebbe potuto gloriarsi di essere successore di Pietro, tradizionalmente connesso a quella chiesa. Che poi il pensiero di Ignazio sia stato analogo a quello di Ireneo è reso ancora più probabile dalla considerazione che Ignazio ebbe legami con Policarpo vescovo di Smirne (a lui indirizzò, com'è noto, una lettera)[104] e che Policarpo fu, a sua volta, il primo maestro di Ireneo.

Stando così le cose, non mi sentirei di escludere che anche nella mente di Ignazio fosse presente, come in quella di Ireneo, la grandiosa visione di una chiesa romana, centro della Chiesa universale e impostata — per disegno provvidenziale — nell'universalità di Roma.

Ad ogni modo, credo di aver dimostrato che cercando a Roma il regno di Cristo e la sua Chiesa, splendida regina vestita d'oro, Abercio non disse una cosa nuova ma dette soltanto forma poetica ad un concetto che nel II secolo era già largamente diffuso[105].

---

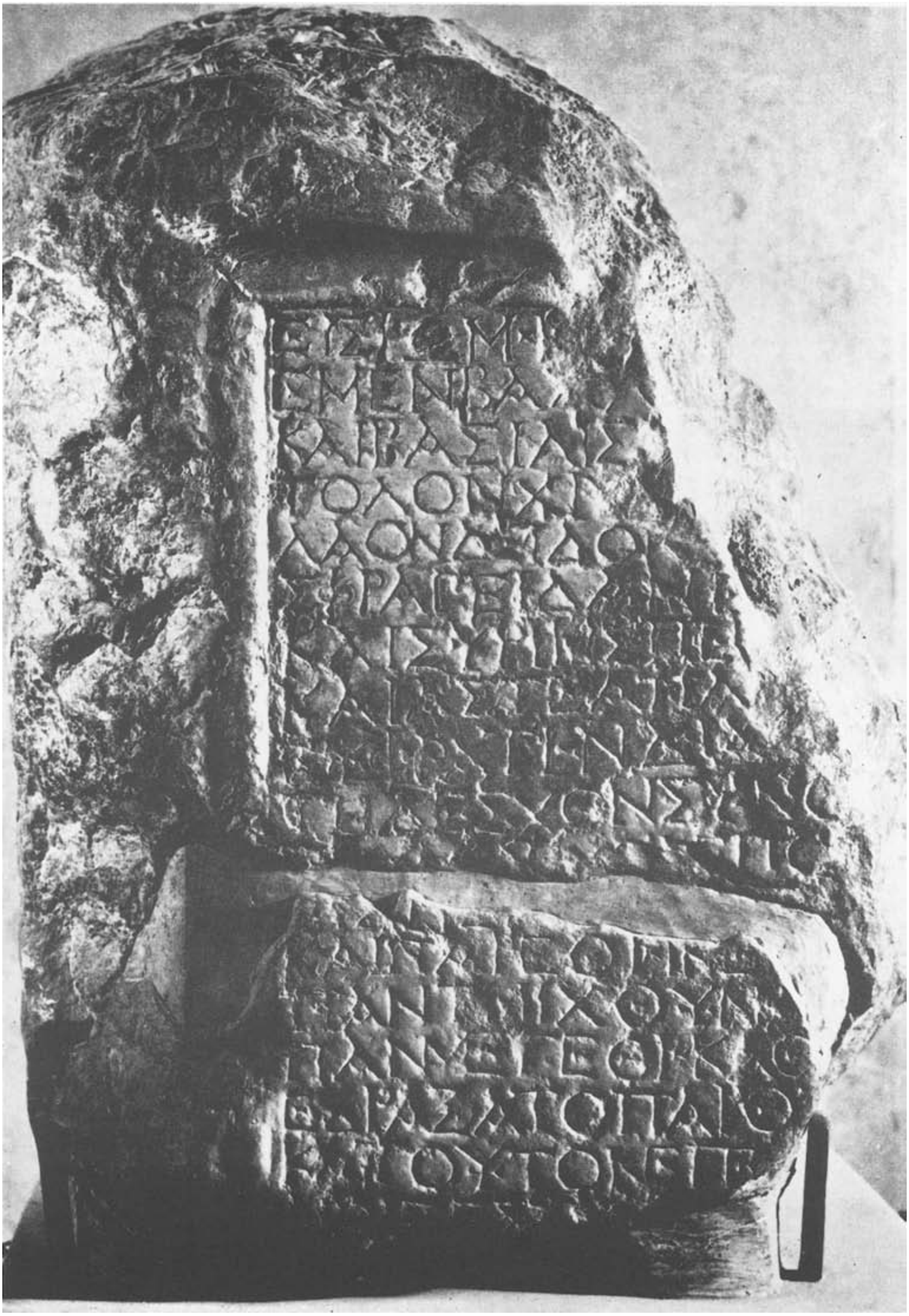
[101] Id., *ibid.* 9, 1.

[102] Alla famosa frase di Ignazio accenna recentemente O. Perler, in *Studia Ephemeridis « Augustinianum »*, 8, Roma 1971, p. 59; il quale però non coglie quello che, a mio giudizio, ne è il vero significato.

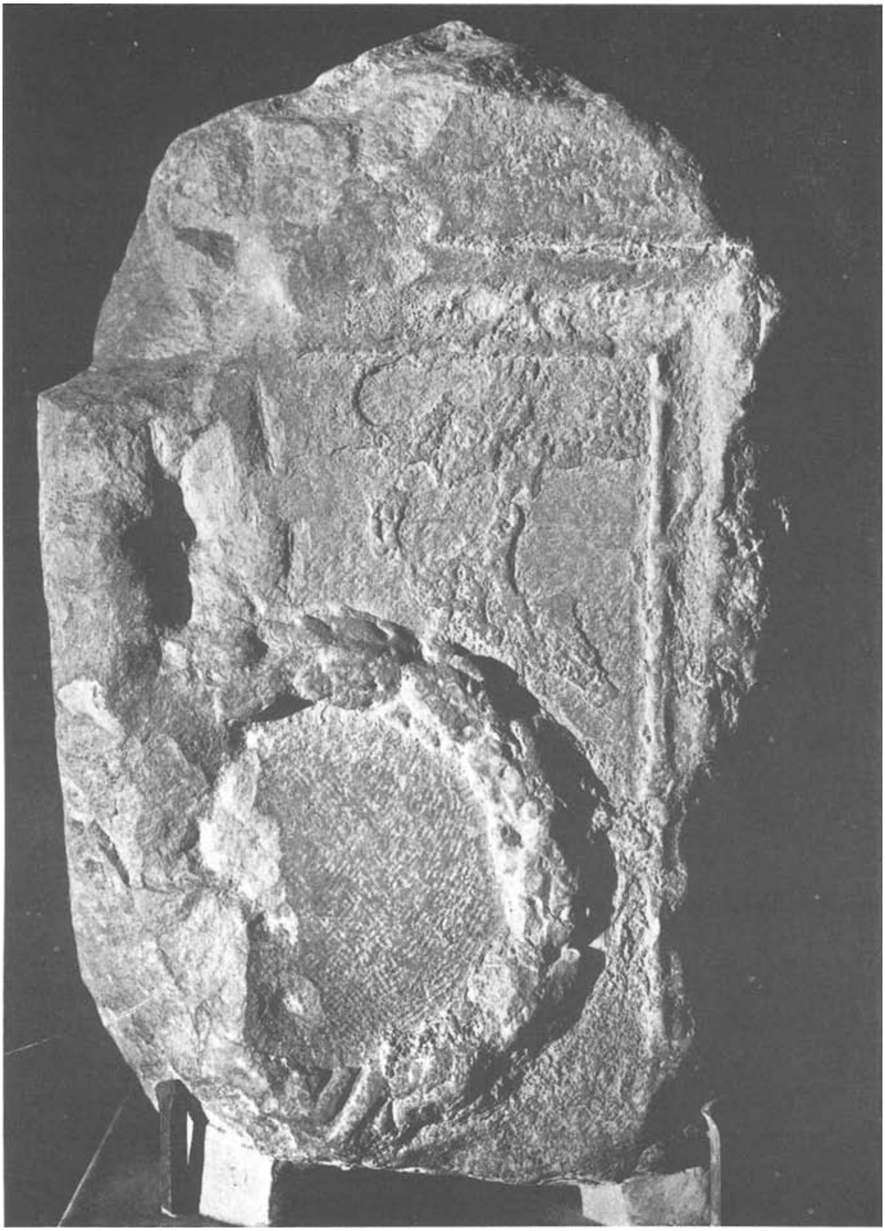
[103] Ignatius, *Rom.* 4, 3.

[104] Si noti altresì che Policarpo possedeva la raccolta delle epistole ignaziane, ch'egli mandò ai Filippesi, dietro loro richiesta. Ciò risulta dalla lettera di Policarpo ai Filippesi, l'unica lettera di Policarpo che ci sia pervenuta (Polycarpus, *Phil.* 13, 2). Cfr. Th. Camelot, in *Sources chrétiennes*, 10^3, Paris 1958, p. 223, nota 3.

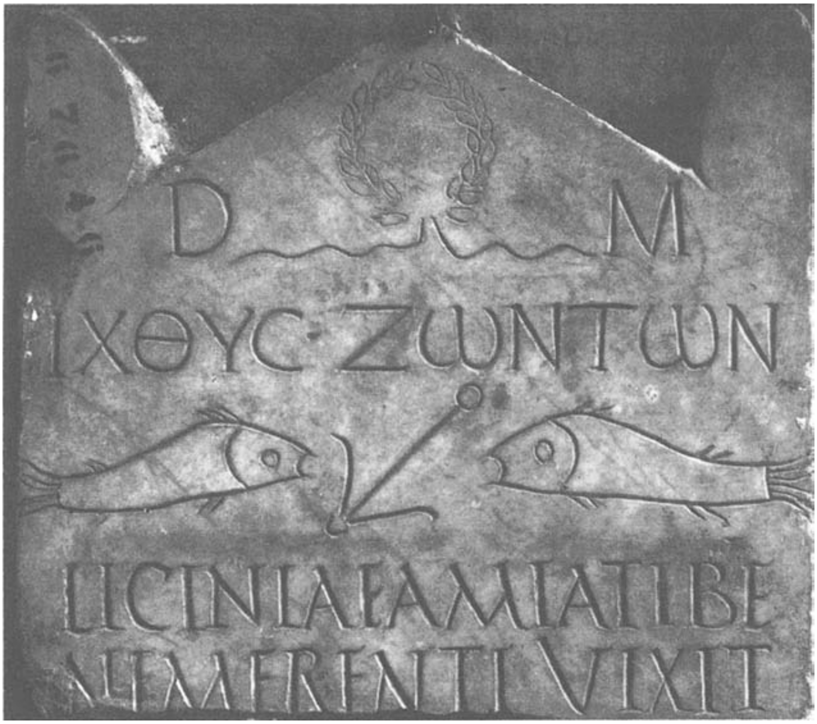
[105] In questo lavoro sono più volte ricorsa alla nota competenza di due miei colleghi universitari: Scevola Mariotti e Manlio Simonetti. Sono lieta di poterli ringraziare ancora una volta, molto cordialmente.



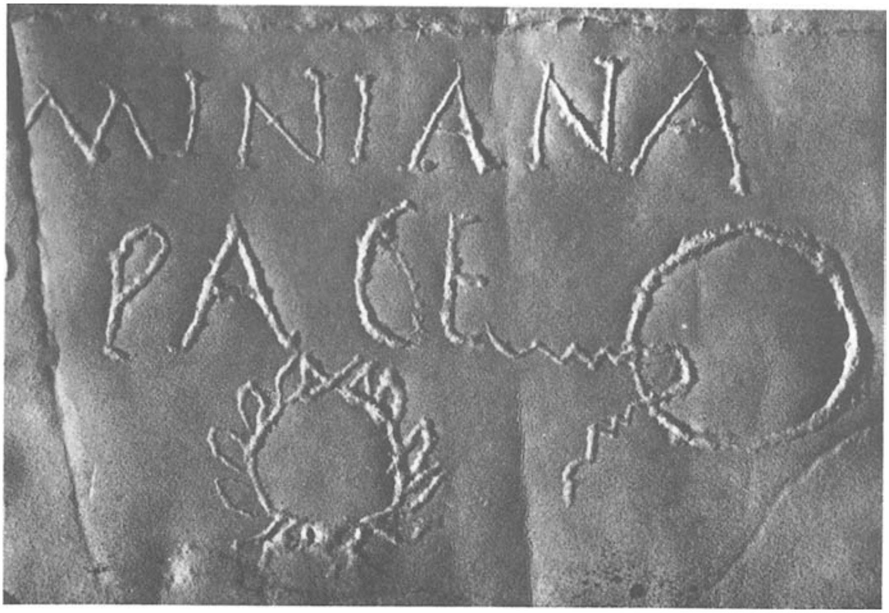
L'iscrizione di Abercio (lato anteriore)



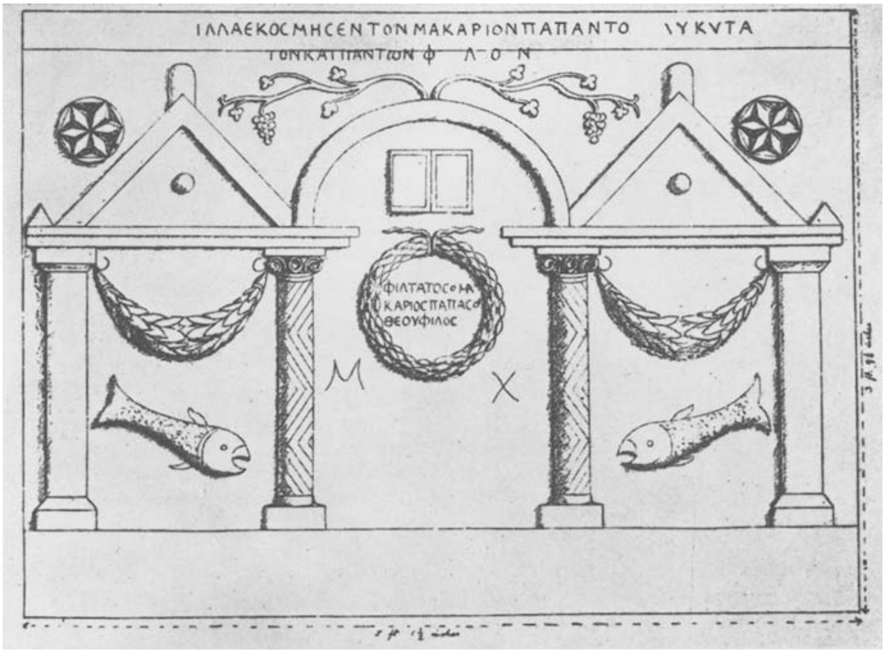
L'iscrizione di Abercio (lato sinistro)


D M
ΙΧΘΥϹ ΖΩΝΤΩΝ
LICINIAE AMIATI BE
NEMERENTI VIXIT

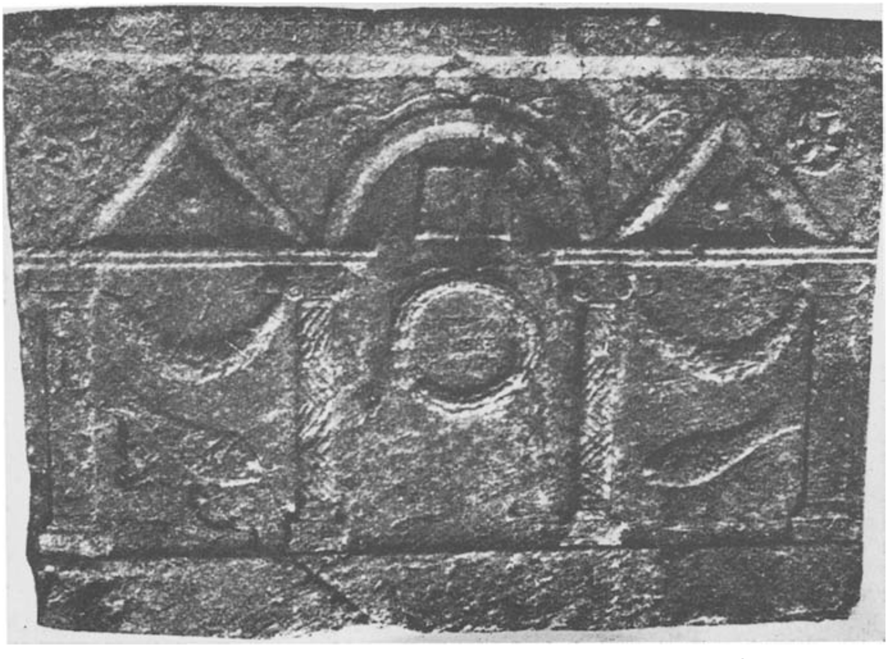
a. Roma. L'iscrizione di *Licinia Amias*


MINIANA
PACE

b. Roma. L'iscrizione di [- -] *miniana*


ΙΛΛΑΕΚΟCΜΗCΕΝΤΟΝΜΑΚΑΡΙΟΝΠΑΠΑΝΤΟ \ΥΚVΤΑ
ΤΟΝΚΑΙΠΑΝΤΩΝ Φ Λ Ο Ν
ΦΙΛΤΑΤΟCΟΜΑ
ΚΑΡΙΟCΠΑΠΑCΟ
ΘΕΟΥΦΙΛΟC
Μ
Χ

a. Isaura Nova. L'iscrizione del vescovo Theophilos (*Θεοῦ φίλος*)
(da *Journ. Hell. Stud.*. 24, 1904, p. 265, fig. 2a)



b. Isaura Nova. L'iscrizione del vescovo Theophilos (*ibid.*, fig. 2b)

L'ISCRIZIONE DI ABERCIO
E LA «VERGINE CASTA»

Nel secondo volume di *Ancient Society* è uscito un mio scritto dal titolo *L'iscrizione di Abercio e Roma* [1]. In esso, dopo avere (così credo) definitivamente confermato la cristianità di quella famosa epigrafe di Hieropolis, ho approfondito l'esame dei vv. 7-9, giungendo a dimostrare che nel II secolo d. Cr. le comunità cristiane dell' Asia Minore riconoscevano in Roma il centro della Chiesa universale.

Le altre parti dell' epigrafe di Abercio furono da me toccate soltanto un poco : quel tanto che bastava per inquadrare il punto essenziale della mia ricerca. Fra gli altri argomenti v'è quello, molto suggestivo, della « vergine casta », e appunto su questo vorrei ora fermare l'attenzione.

Parlando dei suoi lunghi viaggi (a Roma, nella Siria e nella Mesopotamia), Abercio, il santo vescovo di Hieropolis, così si esprime (vv. 12-16) :

12 . . . . Πίστις πάντῃ δὲ προῆγε
καὶ παρέθηκε τροφὴν πάντῃ Ἰχθὺν ἀπὸ πηγῆς
πανμεγέθη καθαρόν, ὃν ἐδράξατο παρθένος ἁγνή,
15 καὶ τοῦτον ἐπέδωκε φίλ{ι}οις ἔσθειν διὰ παντός,
οἶνον χρηστὸν ἔχουσα, κέρασμα διδοῦσα μετ' ἄρτου.

La mia traduzione di questo passo fu la seguente : « La Fede dovunque (mi) spingeva e mi presentò come cibo dovunque un Pesce di fonte, immenso, puro, che una vergine casta afferrò, e questo (la Fede) suol dare agli amici a mangiare per sempre, avendo vino eccellente, dandolo in mistura con pane ».

In questi versi è facile riconoscere un'allusione all'Eucaristia, della quale Abercio ha avuto dovunque la possibilità di nutrirsi durante le sue lunghe peregrinazioni. Ma chi è la « vergine casta » ? Alcuni studiosi riconoscono in essa la vergine Maria, altri invece la Chiesa. Fra le due interpretazioni io scelsi la prima e la confermai con un argomento nuovo. Rilevai infatti che la Chiesa viene descritta dallo stesso Abercio nel maestoso e matronale aspetto di una « regina dalle auree vesti e dagli aurei calzari» (v. 8) e che questa immagine non s'accorda con quella della *vergine* che afferra il Pesce; donde risulterebbe che la « vergine casta », non essendo la Chiesa, deve essere Maria [2]. A questa considerazione vorrei aggiungerne ora alcune altre, le quali portano — mi sembra — a risolvere definitivamente il problema nel medesimo senso.

---

[1] M. Guarducci, in *Ancient Society* 2 (1971), p. 174-203.

L'idea che la « vergine casta » fosse la Chiesa venne proposta per la prima volta nel 1889 da J.B. Lightfoot nella sua fondamentale opera sui Padri apostolici [3]. Per essere più precisi, il Lightfoot non respinse l'interpretazione mariana, che anzi gli sembrava più ovvia; egli ammise soltanto il « dubbio » che si trattasse della Chiesa : un dubbio che gli veniva dal ricordo di due passi di Paolo.

Questi passi appartengono rispettivamente alla seconda *Epistola ai Corinzî* e all' *Epistola agli Efesî*. Nel primo passo (II *Cor.* 11, 2), l'Apostolo afferma di avere preparato i fedeli, cioè la Chiesa, « come una vergine casta da presentarsi ad un unico sposo, cioè a Cristo » (*ἡρμοσάμην γὰρ ὑμᾶς ἑνὶ ἀνδρὶ παρθένον ἁγνὴν παραστῆσαι τῷ Χριστῷ*). Nel secondo (*Ephes.* 5, 27), dove però non compare l'espressione *παρθένος ἁγνή*, si dice che Cristo vuol « presentare a se stesso... la Chiesa senza impurità o macchia... ma santa e incensurabile » (*ἵνα παραστήσῃ αὐτὸς ἑαυτῷ ... τὴν ἐκκλησίαν, μὴ ἔχουσαν σπῖλον ἢ ῥυτίδα ... ἀλλ' ἵνα ᾖ ἁγία καὶ ἄμωμος*). E' il solito motivo della sposa pura presentata allo sposo. Nel primo caso è l'Apostolo che la prepara e la presenta a Cristo, nel secondo è Cristo che la prepara e la presenta a se stesso.

Se il Lightfoot aveva soltanto espresso un dubbio, altri passarono alla probabilità o addirittura alla certezza. Si misero comunque sulle orme del Lightfoot i seguenti studiosi : Louis Duchesne nel 1895 [4], Armand Abel e Anton Greiff nel 1926 [5], Antonio Ferrua nel 1943 [6], Henri-Irénée Marrou nel 1959 [7]. Mentre il Duchesne, lo Abel e il Marrou accettarono l'identificazione della « vergine casta » con la Chiesa senza vagliarne i motivi, il Greiff e il Ferrua addussero, come subito vedremo, qualche loro argomento in aggiunta ai due passi di Paolo ai quali il Lightfoot si era riferito.

---

[2] *Ibid.*, p. 177, n. 11.

[3] J.B. Lightfoot, *The Apostolic Fathers*, II 1, London 1889, p. 481. La tesi del Lightfoot era già stata espressa, in forma più generica, nel 1666 da P. Halloix (cfr. M. Burzachechi. in *Riv. Arch. Crist.* 31, 1955, p. 262 s.).

[4] L. Duchesne, in *Mélanges d'arch. et d'hist.* 15 (1895), p. 179.

[5] A. Abel, in *Byzantion*, 3 (1926), p. 378; A. Greiff, in *Theologie und Glaube* 18 (1926) p. 84 s.

[6] A. Ferrua, in *Riv. Arch. Crist.* 20 (1943), p. 303 s. Cfr. Id., in *Enciclopedia Cattolica*, s.v. *Abercio* (a. 1948), col. 72.

[7] H.-I. Marrou, in *Germania* 37 (1959), p. 348.

Il dissenso fra gli studiosi circa l'interpretazione della « vergine casta » ha lasciato sul problema un'ombra d'incertezza. Ancora nel 1968 Joseph Engemann, scrivendo per il *Reallexikon für Antike und Christentum* l'articolo *Fisch*, ammise come ugualmente legittime le due ipotesi [8]. Due anni più tardi il p. Beniamino Emmi dedicò al problema un'ampia e dotta monografia, dichiarandosi decisamente a favore della soluzione mariana [9]. In queste sue pagine egli prese naturalmente in esame, per confutarli, gli argomenti che si erano fatti valere a favore dell' altra soluzione. Non sarà però inutile tornare a considerarli con maggiore chiarezza, per poi aggiungere qualche elemento nuovo che *ad abundantiam* conferma, a mio giudizio, l'identificazione della « vergine casta » con Maria.

In sostanza, si tratta di esaminare gli scritti del Greiff e del Ferrua per vedere se la convinzione di questi due studiosi si basi, o no, su argomenti solidi.

Trascurando in questo caso il criterio della successione cronologica, è opportuno sgombrare subito il terreno dalla tesi del Ferrua. Questa infatti è imperniata sopra un materiale errore d'interpretazione sintattica : quello di considerare *παρθένος ἁγνή* come soggetto non soltanto di *ἐδράξατο* ma anche di *ἐπέδωκε*. Interpretando così, si verrebbe ad affermare che la « vergine casta » dette per sempre il mistico Pesce da mangiare agli amici sotto le specie del vino e del pane. Il p. Ferrua non riesce ad ammettere che questo possa essere detto di Maria, e pensa perciò alla Chiesa che amministra per i secoli il sacramento dell'Eucaristia [10]. In realtà, soggetto di *ἐπέδωκε* non è la vergine, bensì la Fede (*Πίστις*), della quale si può ben dire, come della Chiesa, che presenta per sempre Gesù sacramentato agli amici. Il ragionamento del Ferrua viene dunque a perdere la sua base, e si elimina così il presunto ostacolo contro la tesi mariana.

---

[8] J. ENGEMANN, in *Reallexikon für Antike und Christentum*, s.v. *Fisch* (a. 1968), col. 1029.

[9] B. EMMI, *La testimonianza mariana dell' epitaffio di Abercio*, Roma 1970 (Officium libri catholici).

[10] Per la correzione di ὃν in οὗ proposta al v. 14 dal p. Ferrua, v. sotto p. 276, n. 20.

Parecchi anni prima del Ferrua, Anton Greiff, seguendo anch'egli le orme del Lightfoot, aveva respinto la identificazione della « vergine casta » con Maria affermando che nella Chiesa primitiva Maria viene — sì — chiamata, in base al racconto evangelico della nascita verginale di Cristo, *παρθένος*, ma non mai *παρθένος ἁγνή*. Quest'ultima denominazione spetta invece — egli dice — alla Chiesa, secondo il noto passo della Epistola di Paolo ai Corinzî. Egli aggiunge poi che, nel nostro caso, l'espressione *παρθένος ἁγνή* potrebbe anche essere intesa come apposizione a *πίστις* : « la Fede che afferrò (il Pesce) come vergine casta » [11].

Prescindendo da quest'ultima ipotesi, ingegnosa ma per vari motivi non sostenibile (fra l'altro, come è pensabile una Fede che afferra il Pesce ?), è necessario vagliare l'affermazione del Greiff secondo cui Maria non sarebbe mai chiamata nell' antichità cristiana *παρθένος ἁγνή*. Questo è un errore. Come infatti il p. Emmi ha rilevato, Maria ricorre precisamente quale *παρθένος ἁγνή* in due passi della rielaborazione cristiana degli *Oracoli Sibillini* [12]. Nel primo passo si dice che Dio, ricordandosi della sua decisione di salvare gli uomini, si dispose a venire nel creato « portando la sua immagine perfetta in una vergine casta » (*ἀντίτυπον μίμημα φέρων εἰς παρθένον ἁγνήν*) [13]. Nel secondo passo, parlando della immutabilità dei disegni divini, il poeta afferma che Dio « sette... secoli di penitenza dette agli uomini corrotti per mano di una vergine casta » (*ἑπτὰ γὰρ αἰώνων μετανοίας ἤματ' ἔδωκεν ἀνδράσι πλαζομένοις διὰ χειρὸς παρθένου ἁγνῆς*) [14]. Che la *παρθένος ἁγνή* debba essere intesa come Maria, non è dubbio [15]; così che l'ostacolo sollevato dal Greiff viene anch'esso a cadere. Si noti poi — cosa non priva d'interesse — che la rielaborazione cristiana degli *Oracoli Sibillini* cade, come sembra, ancora nel II secolo [16] e che gli *Oracoli* stessi furono molto diffusi nell' Asia Minore. Non è dunque difficile ammettere che Abercio, vissuto nell' Asia Minore del II secolo, li abbia conosciuti. E' anzi significativa, a questo proposito, l'analogia tra le due fini di versi degli *Oracoli* *παρθένον ἁγνήν* e *παρθένου ἁγνῆς* e la fine del v. 14 del carme di Abercio *παρθένος ἁγνή*; analogia che rende ancora più probabile l'interpretazione della *παρθένος ἁγνή* di Abercio come Maria, e non già come Chiesa [17].

---

[11] A. Greiff, *op. cit.*, p. 85 : « ... den sie als heilige Jungfrau gefangen ».

[12] B. Emmi, *op. cit.*, p. 64 s.

[13] *Oracula Sibyllina*, 8, 269-270 (ed. J. Geffcken, Leipzig 1092, p. 159).

[14] *Ibid.*, 357-358 (ed. J. Geffcken, p. 165).

[15] Per altri accenni alla verginale maternità di Maria, cfr. i vv. 456-479 dello stesso ottavo libro (ed. J. Geffcken p. 1713).

[16] Cfr. A. Kurfess, *Sibyllinische Weissagungen*, Nördlingen 1951, p. 285 s.; B. Emmi, *op. cit.*, p. 65.

Ma che il problema debba essere definito a favore di Maria risulta chiaramente, a mio giudizio, dal complesso della frase *ὃν ἐδράξατο παρθένος ἁγνή*, la quale, mentre non si addice affatto alla Chiesa, si adatta invece assai bene a Maria.

L'immagine della Chiesa *παρθένος ἁγνή* quale essa emerge dal testo di Paolo è quella di una vergine casta presentata allo sposo; uno sposo che in questo caso è Cristo, cioè uno sposo divino. Se dovessimo interpretare la « vergine casta » di Abercio come Chiesa, ne risulterebbe l'immagine assurda e — diciamolo pure — quasi ridicola di una mistica sposa che « afferra saldamente » un mistico sposo. Il verbo *δράσσεσθαι* non potrebbe infatti avere, qui, altro valore.

Se, viceversa, la « vergine casta » viene interpretata come Maria vergine e madre, ecco che il verbo *δράσσεσθαι* può assumere un altro significato, determinando di tutta la frase un senso quanto mai ragionevole.

Il verbo di uso omerico *δράσσεσθαι* significa propriamente « prendere con la mano », « afferrare saldamente », ed è, in questo, sinonimo sia di *κρατεῖν* sia di *συλλαμβάνειν* [18]: aderendo al primo specialmente col suo concetto di « forza », al secondo specialmente col suo valore di « comprensione » e di « inclusione ». Ora, il verbo *συλλαμβάνειν* assume nella lingua greca anche il significato di « concepire ». Tale significato è poi frequentissimo nel greco dell' Antico e del Nuovo Testamento [19]. Balza così, spontanea e molto allettante, al pensiero la ipotesi che nell'epigrafe di Abercio la discussa frase *ὃν ἐδράξατο παρθένος ἁγνή* possa voler dire « che una vergine casta concepì », con allusione al parto verginale di Maria [20].

---

[17] Che Abercio abbia conosciuto gli *Oracoli Sibillini* risulta probabile anche dalla coincidenza del v. 8 (*καὶ βασίλισσαν ἰδεῖν χρυσόστολον χρυσοπέδιλον*) con *Orac.* 5, 434 (*αἰαῖ σοι Βαβυλὼν χρυσόθρονε χρυσοπέδιλε*) (ed. J. Geffcken, p. 125) Cfr. S. Grasso, in *Convivium Dominicum. Studi sull' Eucarestia nei Padri della Chiesa antica*, ecc., Università di Catania 1959, p. 365 s. Vedi anche sotto, p. 279 (a proposito dell' acrostico cristiano in *Orac.*, 8, vv. 217-250, che probabilmente Abercio conobbe).

[18] Cfr. Hesychius, s.v. *δρασσόμενοι· κρατοῦντες*. Che *δράσσεσθαι* sia stato inteso come sinonimo di *συλλαμβάνειν* risulta dall' alternativo uso di questi due verbi per indicare l'azione di afferrare qualcuno per i capelli (per *δράσσεσθαι*: Callimachus, *Dian.*, 76; Nonnus, *Dionys.*, 37, 383; per *συλλαμβάνειν*: Sophocles, *Aiax* 310).

[19] Prescindendo dall' *Antico Testamento*, dove si trova moltissime volte *συλλαμβάνειν* nel senso di « concepire », cito, per il *Nuovo Testamento*, Lucas, 1, 24, 31, 36,; 2, 21; Jacobus, 1, 15.

Questa interpretazione, che a me sembra evidente, fu prospettata già nel 1907 dal p. Antonio Rocchi, in una sua lunga, dotta e un po' troppo dimenticata memoria [21]. Più tardi la medesima interpretazione fu sostenuta anche da Franz Joseph Dölger, il quale in un primo momento aveva identificato la « vergine casta » con la Chiesa [22]. Ciò che indusse il Dölger a cambiare opinione riconoscendo nella « vergine casta » Maria e nel verbo *δράσσεσθαι* un'allusione alla sua maternità fu l'analogia da lui rilevata fra l'immagine della pesca e quella del concepimento in un passo di Philon alessandrino, nel quale l'azione del concepire viene espressa dalla frase *συλλαμβάνειν καθάπερ δικτύῳ* [23]. Sebbene la rete (*δίκτυον*) venisse usata dagli antichi non soltanto per la pesca ma anche per la caccia, l'analogia stabilita dal Dölger sembra, nel caso dell' epigrafe di Abercio, pienamente valida [24]. Bisogna peraltro riconoscere che anche senza quell' analogia il verbo *δράσσεσθαι* può di per se stesso, in quanto equivalente a *συλλαμβάνειν*, significare il divino concepimento.

Se poi si guarda al passo nel suo complesso, non può certamente riuscire strano che la verginale maternità di Maria, evento narrato dai Vangeli di Matteo e di Luca e largamente noto nell' Asia Minore del II secolo, venga ricordata nel carme di Abercio [25]. E' anzi probabile che

---

[20] Accettando questa interpretazione, si spiegherebbe anche benissimo il pronome accusativo *ὃν* al quale il p. Ferrua (*op. cit.*, p. 301) aveva creduto di potere vantaggiosamente sostituire — sull' autorità di un paio di codici — il genitivo *οὗ*. Se infatti il verbo *δράσσεσθαι* nel significato di « afferrare saldamente » preferisce di solito (ma non sempre) la costruzione col genitivo (un *δράσσεσθαι* con l'accusativo si trova, per esempio, in Paulus, I *Cor.* 3, 19; cfr. B. Emmi, *op. cit.*, p. 36 s.), il medesimo verbo, inteso nel valore di « concepire », ammette più facilmente, come *συλλαμβάνειν*, la costruzione con l'accusativo.

[21] A. Rocchi, in *Dissert. Pont. Acc. Rom. Arch.*, 9 (1907), p. 312, n. 2.

[22] F.J. Dölger, *ΙΧΘΥΣ*, II, Münster in Westfalen 1922, p. 486-488. Il Dölger aveva inteso la « vergine casta » come Chiesa in *ΙΧΘΥΣ*, I, Roma 1910, p. 97 (cfr. la 2° ed., Münster in Westf. 1928, p. 87-112).

[23] Philo, *Cherub.*, 57 : ... *ἡ δὲ* (*scil.* *ἄισθησις*) *συλλαμβάνῃ καθάπερ δικτύῳ καὶ θηρεύῃ φυσικῶς τὸ ἐκτὸς αἰσθητόν.*

[24] Non giustamente, mi sembra, J. Engemann (*op. cit.*, col 1030) riconosce nel passo di Philon l'immagine della caccia piuttosto che della pesca, e ciò in base all' uso da parte di Philon del verbo *θηρεύῃ*. Ma anche per esprimere l'idea della pesca i Greci usavano il verbo *θηρεύειν*.

[25] Matthaeus, 1, 18-23; Lucas, 1, 26-38; e più tardi, Ignatius, *Ephes.*, 7,1-2; 18-2;

Abercio abbia *voluto* di proposito che il ricordo di quella eccezionale maternità non mancasse nel testo da lui stesso dettato per la propria tomba; un testo nel quale egli aveva inteso di esporre il suo *Credo*, cioè tutte le verità che avevano guidato la sua vita spirituale. E tanto più probabile appare la sua volontà di riaffermare la nascita di Cristo da Maria vergine quando si pensa che a quei tempi serpeggiava nell' Asia Minore l'eresia dell' adozionismo. Questa infatti predicava che Cristo, uomo nato da genitori ambedue umani, sarebbe stato solamente « adottato » da Dio in occasione del Battesimo, quando la voce arcana dell' Onnipotente aveva proclamato che Gesù era suo Figlio [26].

L'identità della «vergine casta» con Maria viene anche confermata dall' espressione ἀπὸ πηγῆς che definisce il mistico Pesce. Che cosa è la πηγή ? Alcuni studiosi hanno interpretato questa « fonte » come l'acqua del Battesimo, altri come Cristo, altri come la Vergine stessa, altri ancora come Dio Padre [27]. A rigore, tutti codesti significati possono trovare espressione nel termine πηγή. A me sembra tuttavia che in questo caso il significato di « Dio Padre » sia di gran lunga preferibile. Ne risulta infatti un senso molto ragionevole, che s'inquadra benissimo nel luogo e nell' età del documento. Abercio vorrebbe dire che il mistico Pesce (Cristo) è nato da Dio e dalla vergine Maria e compendia perciò in sé due nature : la divina e l'umana. E' un concetto, questo, basilare nella dottrina cristiana, che innumerevoli volte riecheggia negli scritti dei Padri, dall' età apostolica in poi. Basti ricordare il citato passo di Ignazio (*Ephes.*, 7, 2) in cui si parla della nascita di Cristo ... καὶ ἐκ Μαρίας καὶ ἐκ Θεοῦ.

L'interpretazione di πηγή come « Dio » nell' epigrafe di Abercio viene anche confermata, a mio giudizio, dal medesimo valore di « Dio » che πηγή assume nel linguaggio oracolare dei pagani durante l'età

19,1; *Trall.* 9,1; *Smyrn.*, 1,1. Per gli *Oracoli Sibillini*, v. sopra, p. 274 s. Alla divina maternità di Maria accenna anche una delle *Odi* di Salomone, 19,6 (J. A. Robinson, *Texts and Studies*, VIII 3, Cambridge 1912, p. 86; L. Tondelli, *Le Odi di Salomone*, Roma 1914, p. 200; R. Harris - A. Mingana, *The Odes and Psalms of Solomon*, II, Manchester 1920, p. 299-301). Per la datazione delle *Odi* di Salomone al III secolo (già, come sembra, all'inizio) e per la loro diffusione in Asia Minore, cfr. J.C. Plumpe, in *Theol. Studies* 9 (1948), p. 567 s. Ai tempi di Origene il parto verginale di Maria era universalmento noto (Origenes, *Cels.* 1,7 : τίνα γὰρ λανθάνει ἡ ἐκ παρθένου γέννησις Ἰησοῦ ...;

[26] Matthaeus, 3, 17. La medesima voce si manifestò, secondo lo stesso Vangelo di Matteo, al momento della Trasfigurazione.

[27] Cfr. F. J. Dölger, *op. cit.*, I, 2ª ed., p. 89-111; B. Emmi, *op. cit.*, p. 44 s.

imperiale. Alludo a due testi riportati dalla cosiddetta *Teosofia di Tubinga*, una racolta di oracoli pagani redatta alla fine del V secolo da un ignoto autore cristiano per dimostrare che alcune verità della Fede si erano già rivelate durante il paganesimo [28]. In uno di questi testi oracolari l'Essere supremo, concepito come fuoco eterno che arde al di sopra della vòlta celeste, è detto « generatore di vita, *fonte* e principio di ogni cosa, che tutto genera e che generando tutto dissolve » (*ζωογόνος, πάντων πηγή, πάντων δὲ καὶ ἀρχή, | ἥτε φύει μάλα πάντα φύουσά τε πάντ' ἀναλύει*) [29]. In un altro oracolo della *Teogonia* il medesimo Essere supremo è chiamato « principio e *fonte* della vita » (*ἀρχὴ πηγή τε ζωῆς*) [30]. Di particolare interesse è poi la circostanza che alcuni degli oracoli riferiti dalla *Teogonia di Tubinga* si sono rivelati di origine anatolica, e precisamente usciti dal santuario di Apollo a Didyma e di Apollo a Colofone [31]. Ciò non meraviglia se si pensa che durante l'età imperiale la pratica oracolare greca fiorì soprattutto nell'Asia Minore; e, d'altra parte, ne risulta probabile che anche i due oracoli sopra citati appartengano alla medesima regione. Ammesso questo, tornerebbe assai bene che l'identica definizione dell' Essere supremo come *πηγή* si ritrovasse nel carme di Abercio, cioè nella stessa regione e nella medesima età. Non è strano poi che la medesima espressione sia stata usata da Abercio, cristiano, e da redattori di oracoli pagani. E' ovvio infatti che Cristiani e pagani, figli del medesimo ambiente, avevano in comune un patrimonio di pensieri e di parole; e tanto più questo vale per l'Asia Minore del II e del III secolo, ambiente in cui il mondo religioso pagano era già proteso, sotto vari aspetti, verso la mentalità dei Cristiani [32].

Ma l'interpretazione della « Fonte » di Abercio come Dio, e quindi di tutto il passo come allusione alla nascita di Cristo da Dio e da Maria, trova conferma in un' altra considerazione. Per indicare Cristo Abercio usa il termine *'Ιχθύς*. Ci si può chiedere, a questo proposito, se egli abbia in mente soltanto la mistica immagine del Pesce, oppure se egli senta in *ΙΧΘΥΣ* anche il noto acrostico di *'Ιησοῦς Χριστὸς Θεοῦ Υἱὸς Σωτήρ*. A me pare molto verosimile che, pur alludendo al Pesce, Abercio senta anche l'acrostico. Si potrà osservare che l'ultima lettera dell' acrostico, il *sigma* di *Σ(ωτήρ)*, non figura nel testo di Abercio (*'Ιχθύν*), ma ciò si spiega facilmente pensando ch'egli si trovava nella necessità di esprimere un accusativo (*'Ιχθύν*) che fosse oggetto di *παρέθηκε*. Sta di fatto che nella espressione *'Ιχθὺν ἀπὸ πηγῆς* le parole *ἀπὸ πηγῆς* (quando s'intenda, come credo necessario, la *πηγή* nel senso di « Dio ») coincidono perfettamente col contenuto dogmatico dell' acrostico, il quale consiste nel proclamare Cristo per l'appunto « figlio di Dio » (*Θεοῦ Υἱός*). Sembra quasi che Abercio abbia voluto spiegare con *ἀπὸ πηγῆς* il significato profondo di *'Ιχθύς*. Che poi Abercio conoscesse il famoso acrostico è confermato indirettamente anche dal fatto che nell' VIII libro degli *Oracoli Sibillini*, probabilmente noto ad Abercio (è lo stesso libro in cui, come ho già detto, ricorrono due versi terminati rispettivamente da *παρθένον ἁγνήν* e da *παρθένου ἁγνῆς*[33]), i vv. 217-250 formano con le loro iniziali la frase *'Ιησοῦς Χριστὸς Θεοῦ Υἱὸς Σωτὴρ Σταυρός*[34].

---

[28] Per la *Teosofia di Tubinga*, cfr. H. Erbse, *Fragmente griechischer Theosophien*, Hamburg 1941 (= Hamburger Arbeiten zur Altertumswissenschaft, 4); L. Robert, in *Comptes rendus Acad. Inscr.* 1971, p. 604; M. Guarducci, in *Rend. Lincei*, 1973 (in corso di stampa).

[29] H. Erbse, *op. cit.*, p. 170, § 15.

[30] Id., *op. cit.*, p. 175, § 35. Le parole *πηγὴ* ... *ζωῆς* inducono a ritenere che l'espressione *πηγὴ ζωῆς* in *Psalm.*, 35, 10 alluda a Dio in generale e non a Cristo, come di solito si ammette (cfr. F. J. Dölger, *op. cit.*, II, p. 488; B. Emmi, *op. cit.*, p. 44 e n. 87).

[31] Cfr. L. Robert, in *Comptes rendus Acad. inscr.*, 1968, p. 568-599 (oracoli di Didyma); 1971, p. 597-619 (oracolo di Colofone). Per quest' ultimo, cfr. M. Guarducci, *op. cit.*

[32] Cfr. L. Robert, in *Comptes rendus* cit., 1971, p. 613 s., 617-619; M. Guarducci, *op. cit.*

Nel mio precedente articolo sull' epigrafe di Abercio avevo tradotto *'Ιχθὺν ἀπὸ πηγῆς* con « Pesce di fonte ». Oggi invece, sembrandomi di gran lunga preferibile l'interpretazione di *πηγή* come « Dio », debbo modificare la mia traduzione in « Pesce (derivato) dalla Fonte », cioè dalla mistica Sorgente che dà origine a tutto l'universo. Ritengo inoltre di dover modificare la mia traduzione di *ἐδράξατο* da « afferrò » in « concepì ». Oggi infatti mi appare evidente il pensiero — ovvio, del resto — che Abercio volle celare sotto il trasparente velo dell' espressione arcana : Cristo, nato da Dio e dalla Vergine Maria, compendia nella sua persona la divinità e l'umanità.

---

[33] V. sopra, p. 274 s. e n. 17.

[34] Per questo acrostico, cfr. A. Rzach, in *RE*, s.v. *Sibyllinische Orakel* (a. 1923), col. 2145.

VALENTINIANI A ROMA:
RICERCHE EPIGRAFICHE ED ARCHEOLOGICHE

Alcuni anni or sono illustrai nel Bullettino Comunale di Roma una singolare iscrizione cristiana del Museo Capitolino[1]. Oggi, con nuovi argomenti, la riprendo in esame, approfittando della cortese ospitalità delle Römische Mitteilungen.

Ripeto intorno a questo testo le notizie essenziali. Si tratta di una lastra di marmo italico applicata originariamente alla parete di un edificio; mutila a sinistra e a destra, alta m. 0,375, larga (nella parte conservata) 0,60, spessa 0,035. Rotta in 14 frammenti, essa presenta un'epigrafe greca metrica, consistente in quattro esametri, mancanti del principio e della fine (tav. 47).

Già conservato nell'Antiquarium Comunale sulle pendici del Celio, questo marmo venne trasferito nel Museo Capitolino, dove ancor oggi si trova, murato nella parete a destra in alto all'imbocco del sottopassaggio che congiunge il Palazzo del Museo Capitolino al Palazzo dei Conservatori.

Quanto al luogo del rinvenimento, si può dire soltanto che un calco in carta velina dell'epigrafe conservato nell'Archivio dei Musei Capitolini presenta, scritta in matita rossa, la seguente annotazione: «Via Latina probabilmente Tor Fiscale». In sostanza, l'epigrafe proviene da una località incerta della via Latina. Che poi veramente provenga dalla via Latina, sarà confermato da quanto in séguito dirò.

Il testo fu pubblicato per la prima volta da Luigi Moretti, il quale vi riconobbe un epigramma pagano allusivo a celebrazione di nozze e databile fra il I e il II secolo d. Cr.[2]. Altri studiosi lo ripresero successivamente in esame, considerandolo — come realmente è — cristiano. Quanto all'età, i Coniugi Robert, recensendo l'articolo del Moretti, scesero al III secolo, o anche ad età più recente[3]; Henri-Irénée Marrou non si pronunciò[4]; il compianto p.

---

[1] M. Guarducci, BullCom. 79, 1963–64, 117–34.

[2] L. Moretti, BullCom. 75, 1953–55, 83–86.

[3] J. e L. Robert, REG. 71, 1958, 359 sg. (Bull. épigr., n. 554).

[4] H.-I. Marrou, Germania 37, 1959, 348.

Mariano Raoss accettò, ma con qualche riserva, la datazione dei Coniugi Robert[5]; io infine, dopo una ricerca paleografica estesa a molte centinaia di testi (l’importanza dell’argomento mi stimolava), giunsi a inquadrare l’epigrafe nel II secolo d. Cr., e più precisamente nell’età degli Antonini[6].

Il testo da me allora stabilito fu il seguente:

[λου]τρὰ δ’ ἐμοὶ παστῶν δα̣δουχοῦσιν συν̣[⏑ – ⏓]
[εἰλ]απίνας πεινοῦσιν ἐν ἡμετέρο[ισι δόμοισιν],
[αἰ]νοῦντες γενέτην καὶ υἱέα δοξάζον[τες]
[πη]γῆς ἔνθα μόνης καὶ ἀληθείης ῥύ[σις ἐστίν].

E tradussi così: «I confratelli (?) m’illuminano con torce i lavacri delle camere nuziali; bramano i banchetti nelle nostre case, lodando il Padre e glorificando il Figlio, nei quali è l’effusione della fonte unica e della verità».

In questo epigramma riconobbi un’allusione al rito del Battesimo, concepito come mistiche nozze dell’anima con Cristo (v. 1)[7], e a quello dell’Eucaristia (v. 2), e un ricordo dello Spirito Santo che promana dal Padre e dal Figlio (v. 4), cioè, in sostanza, un accenno alla Trinità. Pensai poi che i quattro versi, di carattere descrittivo e insieme prescrittivo, dovessero immaginarsi pronunciati da un dignitario della Chiesa o dalla Chiesa stessa personificata e che il marmo fosse stato affisso — ad ammaestramento e a conforto dei fedeli — in un luogo da essi frequentato.

Abbastanza recentemente, nel 1970, l’epigramma del Museo Capitolino è stato ripreso in esame: questa volta dal p. Angelo Coppo, in un lungo articolo uscito nella Rivista di archeologia cristiana[8]. Il p. Coppo nega ogni allusione al Battesimo, all’Eucaristia, allo Spirito Santo, e quindi alla Trinità. Egli pensa che il nostro epigramma, pronunciato dalla Chiesa-Sposa (sic), sia stato affisso in un luogo dove la comunità cristiana di Roma celebrava le sue agapi fraterne e si riferisca unicamente a queste ultime. Ecco la lettura e la traduzione del p. Coppo:

[λέκ]τρα δ’ ἐμοὶ παστῶν δα̣δουχοῦσιν συν̣[άδελφοι]
[κ’ εἰλ]απίνας πεινοῦσιν ἐν ἡμετέρο[ις ἀναγ̣αίοις]
[σεμ]νοῦντες γενέτην καὶ υἱέα δοξάζον[τες]
[στορ]γῆς ἔνθα μόνης καὶ ἀληθείης ῥύ[σις ἔστιν].

---

[5] M. Raoss, Aevum 37, 1963, 30.

[6] Guarducci, art. cit., 127–32.

[7] Il supplemento [λου]τρὰ fu stabilito per la prima volta da me (il Moretti aveva letto [στοι]βάδ’), dopo avere io accertato che prima dell’alpha si trovavano un rho e l’estremità destra di un tau. Alla fine del verso, un solo apice resta dell’inevitabile ny.

[8] A. Coppo, RArchCrist. 46, 1970, 97–138.

«A me rischiarano i [talami] dell'alcova con faci i [fratelli ed] i banchetti bramano nei [cenacoli] nostri; mentre [esaltano] il Padre ed al Figlio rendono gloria, donde unico [amore] promana e verità».

I [λέκ]τρα, sostituiti ai [λου]τρά (così avevo supplito io, riconoscendo in questi «lavacri» le acque del Battesimo), sarebbero, secondo il p. Coppo, i letti del triclinio nel quale i fedeli si raccoglievano per celebrare le loro agapi. Su quei letti — egli aggiunge — «... vede la Chiesa riverberarsi la mobile luce delle torce, via via recate dai fedeli (δᾳδουχοῦσιν), che nella notte battono alla sua porta»[9].

Questa interpretazione suscita (non si può negarlo) qualche perplessità. In primo luogo, essa è tutt'altro che chiara, e la mancanza di chiarezza è di regola indizio di verità non raggiunta. In secondo luogo, è lecito chiedersi perché mai la sala delle agapi dovrebbe esser considerata come una camera nuziale. Per considerarla tale, il p. Coppo ricorre al pensiero che la Chiesa è sposa di Cristo, ma la via da lui prescelta è un po' troppo tortuosa perché si possa osare di seguirla. In terzo luogo, sorge spontanea la domanda per quale motivo i Cristiani di Roma avrebbero prescelto per la celebrazione delle loro agapi una località così lontana fuori delle mura urbane. Certo, essi avrebbero dovuto fare un lungo cammino prima di assidersi sui letti del convito.

Altre difficoltà di carattere ancora più concreto sorgono dai supplementi che il Coppo propone, ἀναγαίοις] (v. 2), [σεμ]νοῦντες (v. 3) e [στορ]γῆς (v. 4). Il primo è molto sospetto, essendo ἀνάγαιον (= ἀνώγεον) termine rarissimo, attestato soltanto da due passi del Nuovo Testamento[10]. Ancora più sospetto è il secondo. Il verbo σεμνοῦν ricorre infatti, anch'esso due volte, soltanto in Erodoto[11], cioè in un testo di sei secoli più antico e di ambiente quanto mai diverso. Il terzo supplemento, [στορ]γῆς, è insostenibile, perché decisamente troppo ampio rispetto allo spazio della lacuna[12].

Appaiono poi del tutto ingiustificati i motivi per i quali il p. Coppo crede di poter negare le allusioni, ch'io avevo riconosciute, al Battesimo, all'Eucaristia, allo Spirito Santo, alla Trinità divina. Ma sarebbe inutile indugiarsi a confutare, passo per passo, i ragionamenti del p. Coppo. Uno studio approfondito dell'epigrafe conferma infatti, come si vedrà, le mie allusioni e aggiunge ad esse nuovi e imprevisti risultati.

Per comprendere nel suo vero significato la singolare epigrafe cristiana del Museo Capitolino bisognava imboccare una via nuova e percorrerla fino in fondo. Il primo impulso a mettermi su quella via mi è venuto (lo riconosco con gratitudine) dal mio collega ed amico Manlio Simonetti. Egli infatti ha richiamato la mia attenzione sul ricordo delle camere nuziali (παστοί, v. 1), facendomi osservare che il tema della mistica nuziale, se è presente nel Nuovo Testamento[13], non trova però concreta espressione — in Occidente — se non molto più tardi, non prima del IV secolo[14]: ciò che non si accorderebbe con l'età dell'epigrafe romana, che cade nel II. Viceversa — osservava il Simonetti — il ricordo delle «camere nuziali» s'inquadra perfettamente nel rituale della sètta valentiniana, che proprio nel II secolo mise a Roma le sue prime e più salde radici.

---

[9] Id., 137.

[10] Marcus, 14, 15. Lucas, 22, 12.

[11] Herodotus, 1,95; 3,16.

[12] Si aggiunga, *ad abundantiam*, che davanti a ΓΗΣ manca qualsiasi traccia della rotondità dell'occhiello del presunto rho. Ciò ho constatato ritornando ad esaminare accuratamente l'originale (9 maggio 1972).

Su questa nuova via ho pertanto svolto le mie ricerche, giungendo, come si vedrà, non soltanto a spiegare bene la nostra epigrafe ma a conseguire altresì una miglior conoscenza di altri documenti; ciò che dimostra come la via fosse giusta.

Bisogna anzitutto fissare l'attenzione sulla parola παστός[15]. A parte i testi pagani, essa ricorre cinque volte, nel senso di «camera nuziale», nell'Antico Testamento[16]; è assente dal Nuovo Testamento, dove la camera nuziale è sempre indicata con νυμφών; ricorre invece più volte nella letteratura gnostica: una volta, accanto a νυμφών, negli Atti di Tommaso[17]; sette volte, sempre accanto a νυμφών, nel Vangelo di Filippo, notoriamente ispirato dalla gnosi valentiniana[18]. Gli Atti di Tommaso sono databili al III secolo, il Vangelo di Filippo, come sembra, alla fine del II. Non è dunque un puro caso che questo Vangelo d'ispirazione valentiniana non soltanto dia, come si vedrà, una parte preminente alla mistica nuziale ma usi anche e più volte, per indicare la camera nuziale, il medesimo termine παστός che ricorre nella nostra epigrafe.

Prima di riprendere in esame l'epigramma del Museo Capitolino conviene richiamare alla memoria le notizie principali su Valentino, sulla sua permanenza a Roma e sulla dottrina eretica da lui propugnata.

Ben poco sappiamo della vita di Valentino. Oriundo dall'Egitto, egli giunse a Roma fra circa il 135 e il 140 d. Cr., sotto Adriano o Antonino Pio, mentre era vescovo di Roma Igino, e vi restò fin dopo il 150[19]. Dapprima sacerdote fedele alla Chiesa, se ne staccò ben presto per fondare una sètta, alla quale attrasse numerosi adepti e, fra gli altri, alcuni che s'infervorarono alla sua dottrina e si dettero a propagarla. Si sa inoltre che la gnosi valentiniana ebbe grande fortuna — a Roma e altrove — nel II e nel III secolo, ma perdurò con le sue propaggini anche nel IV, fino agli inizi del V. Grazie alla sua spiritualità nutrita di filosofia e tendente alla contemplazione mistica, essa fece presa negli ambienti più colti e raffinati. I suoi adepti dovevano ritenere se stessi anime elette ed evitare quanto era possibile i contatti col volgo. Proprio per questo è lecito credere che le riunioni dei Valentiniani avessero luogo in ambienti appartati e tranquilli, e in particolare nelle ville suburbane dei ricchi confratelli[20].

---

[13] Nozze del figlio del re: Matthaeus, 22, 2–14. Lucas, 14, 16–24 (cfr. Matthaeus, 8, 11–12); parabola delle vergini che accorrono al festino nuziale: Matthaeus, 25, 1–13. Cfr. Matthaeus, 9, 15. Marcus, 2, 19. Lucas, 5, 34. Ioannes, 3, 28–29.

[14] Cfr. R. Cantalamessa, L'Omelia «in S. Pascha» dello Pseudo-Ippolito di Roma (1967), 305 e nota 86.

[15] Questo termine, significante in origine la tenda del letto nuziale, passò poi ad indicare il letto e quindi la camera delle nozze.

[16] Psalm., 18, 6. Joel, 2, 1. I Mac., 1, 27. III Mac., 1, 19; 4, 6.

[17] Acta Thomae, A 124 (ed. M. Bonnet, II² [1903], 233, 23).

[18] J. É. Ménard, L'évangile selon Philippe (1967), logia 73 (1 volta), 76 (1 volta), 79 (3 volte), 82 (2 volte). Cfr. anche logion 80.

[19] Irenaeus, Haer. 3, 4, 3.

Quanto poi al contenuto della dottrina valentiniana, ciò che, prescindendo dal nostro testo, se ne sa risulta principalmente dallo scritto di Ireneo contro le eresie[21], da estratti di Clemente Alessandrino dall'opera del valentiniano Teodoto e di altri seguaci della medesima sètta[22], e soprattutto dal Vangelo di Filippo. Questo testo copto, trovato nel 1945 a Nag-Hammadi in Egitto, fu pubblicato per la prima volta con una riproduzione fotografica da Pahor Labib nel 1956. Oggi ne abbiamo la nitida e comoda edizione di Jacques É. Ménard[23]. Si aggiunga un'altra epigrafe greca di Roma della quale fra poco parlerò[24].

Scopo supremo della gnosi valentiniana è il ritorno dell'anima alla sua origine divina, alla «pienezza» della vita (πλήρωμα). A questo altissimo scopo il fedele si avvia celebrando un grande mistero (μυστήριον), il quale si articola in cinque sacramenti: 1°) Battesimo (βάπτισμα o λουτρά)[25]; 2°) Unzione (χρῖσμα); 3°) Eucaristia (εὐχαριστία); 4°) Redenzione (ἀπολύτρωσις); 5°) Camera nuziale (νυμφών o παστός)[26]. L'ultimo rito, quello della Camera nuziale, è il momento culminante del mistero.

Il Battesimo segnava il primo passo nella vita mistica. Esso comprendeva la deposizione delle vesti, la discesa nell'acqua, l'uscita dalla medesima, l'assunzione di un nome nuovo, il rivestimento. In sostanza, era molto vicino al Battesimo dell'ortodossia e veniva amministrato come questo nel nome del Padre, del Figlio e dello Spirito Santo[27].

L'Unzione (χρῖσμα) era strettamente legata al Battesimo. Sappiamo anzi, da Ireneo, che alcuni officianti dei Valentiniani riducevano i due sacramenti ad uno solo versando sulla testa degli adepti una mescolanza di olio profumato e di acqua[28]. Ciò esimeva i fedeli dalla cerimonia dello spogliarsi, del bagnarsi e del rivestirsi. Si sa poi, da uno degli estratti da Teodoto, che l'olio, così come il pane dell'Eucaristia, veniva santificato «con la forza del nome di Dio» (τῇ δυνάμει τοῦ ὀνόματος Θεοῦ)[29]. Anche qui siamo molto vicini all'ortodossia. È noto infatti che anche nel Battesimo ortodosso al lavacro è strettamente congiunta l'unzione sacra[30]. È anzi interessante rilevare che lo stretto legame fra lavacro ed unzione nel rito valentiniano dimostra implicitamente l'esistenza del medesimo legame nella Chiesa ortodossa anche prima dell'epoca (circa 140) in cui Valentino fissò le norme della sua gnosi. Non si può infatti dubitare ch'egli imitasse in questo i riti dell'ortodossia.

---

[20] Cfr. F. J. Dölger, Antike und Christentum 2, 1930, 48sg.

[21] Irenaeus, 1,1–8. Cfr. W. Völker, Quellen zur Geschichte der christlichen Gnosis (1932), 95–123.

[22] L'edizione più recente è quella di F. Sagnard, Clément d'Alexandrie, Extraits de Théodote (1948) [= Sources chrétiennes, 23].

[23] V. sopra, nota 18.

[24] V. sotto, p. 182–86.

[25] Il termine λουτρά ricorre nell'epigrafe di cui sotto parlerò.

[26] Evangelium Philippi, logion 68.

[27] Ibid., logion 67. Cfr. Irenaeus, 1,21,3.

L'esistenza dell'Eucaristia (εὐχαριστία) nella gnosi valentiniana è attestata, come si è visto, dal Vangelo di Filippo e confermata dagli estratti da Teodoto. In uno di essi si parla infatti di un «banchetto nuziale comune a tutti i salvati» (δεῖπνον τῶν γάμων κοινὸν πάντων τῶν σῳζομένων), cioè a coloro che erano stati iniziati[31]; in un altro si allude, come ho detto, al pane (ἄρτος) eucaristico santificato dal nome di Dio.

La Redenzione (ἀπολύτρωσις) era un rito esclusivamente valentiniano che sembra essere stato praticato con qualche diversità a seconda delle varie tendenze[32]. In sostanza, gli studiosi sono d'accordo nel ritenerla qualche cosa di simile all'Estrema Unzione della Chiesa cattolica. Amministrata in punto di morte, essa poteva compendiare in sé anche il Battesimo (era quasi un secondo Battesimo[33]), ed era comunque necessaria per la salvezza finale.

La Camera nuziale (νυμφών o — nel Vangelo di Filippo — più volte παστός) era, come ho detto, il rito culminante. Il tema delle nozze ha, com'è noto, importanza nell'Antico Testamento, dove Dio è lo Sposo, Israele la Sposa; e séguita ad averla nel Nuovo Testamento, dove ora il regno di Dio è paragonato ad un banchetto di nozze (parabole del figlio del re e delle vergini)[34], ora Cristo stesso si configura nello Sposo[35]. Esso emerge poi nella letteratura giudeo-cristiana, ed assume infine un enorme rilievo nella gnosi di Valentino.

Per i Valentiniani l'ultimo atto del «mistero» era una specie di ἱερὸς γάμος. Queste mistiche nozze venivano considerate come una prefigurazione di future nozze ineffabili nel mondo ultraterreno e, insieme, come la condizione necessaria perché l'uomo potesse rinascere spiritualmente e tornare così alla sua origine divina. Soltanto nella Camera nuziale la pienezza della vita (πλήρωμα), cioè Dio Padre, si manifestava all'iniziato per il tramite del Figlio[36]. Per quanto poi riguarda la sostanza del rito, il quale secondo la critica di Ireneo dava luogo a non pochi abusi[37], si sa dallo stesso Ireneo che alcuni Valentiniani apprestavano per l'occasione una vera e propria camera nuziale e lì svolgevano la cerimonia pronunciando formule ispirate dalla Sacra Scrittura[38].

---

[28] Irenaeus, 1,21,4.

[29] Exc. ex Theod., 82,1.

[30] Tertullianus, Baptism. 7-8.

[31] Exc. ex Theod., n. 63,2.

[32] Irenaeus, 1,21,4.

[33] Id., 1,21,2 e 1,21,5.

[34] V. sopra, n. 13.

[35] Marcus, 2,19. Paulus, II Cor., 11,2. Eph., 5,26-27.

I Valentiniani avevano familiare l'espressione «figli della camera nuziale»[39]. Essa è, evidentemente, desunta dai noti passi evangelici in cui Cristo ricorda gli υἱοὶ τοῦ νυμφῶνος[40]. Ma, mentre nei Vangeli questa espressione è un semitismo indicante semplicemente gli invitati al matrimonio[41], per i Valentiniani essa significa qualche cosa di più profondo. I «figli della camera nuziale» sono infatti, per essi, gli iniziati: esseri già perfetti, che attendono soltanto il ricongiungimento con la pienezza della vita divina[42].

Si noti infine che, come i fedeli di tutte le religioni a tendenza mistica e in particolare gli adepti delle sètte gnostiche, anche i Valentiniani sentivano prepotente l'aspirazione alla luce[43]. Il Padre divino era, per essi, luce, alla quale si accendevano gli Eòni[44]. Di «Luce paterna» si parla in un'altra epigrafe romana della quale mi propongo di trattare fra poco[45]. Nel Vangelo di Filippo si afferma poi che ogni «figlio della camera nuziale» riceve la Luce[46].

E ora è il momento di tornare all'epigrafe del Museo Capitolino.

Nel v. 1 il supplemento [λου]τρὰ è — direi — sicuro, e non meno sicuro è il suo riferimento al Battesimo che, come si è visto, anche i Valentiniani celebravano come primo dei loro sacramenti. L'integrazione [λου]τρὰ e il suo valore battesimale sono, del resto, confermati dall'altra epigrafe valentiniana di Roma della quale fra poco mi occuperò[47]. Alla fine del verso si dovrà supplire o συν̣[άδελφοι] o συν̣[όμαιμοι]. A favore della prima integrazione sta la presenza di συνάδελφος nel Martyrium di Andrea col senso di «fratelli (in Cristo)»[48]; a favore della seconda sta invece l'uso del termine συνόμαιμος (propriamente: «consanguineo») integrabile nella famosa epigrafe di Abercio[49]. A inclinare verso la seconda integrazione sembrerebbe indurre il termine di uguale significato, σύναιμος, che compare nell'altra epigrafe valentiniana di Roma[50]. È comunque indiscutibile che la parola richiesta debba avere il significato di «fratelli, partecipi della medesima fede».

---

[36] Evangelium Philippi, logion 82.

[37] Irenaeus, 1,6,3.

[38] Id., 1,21,3. Per il rito della Camera nuziale presso i Valentiniani, cfr. R. M. Grant, Vigiliae Christianae 15, 1961, 129–40. Ménard, L'évangile selon Philippe, 28 sg.

[39] Evangelium Philippi, logia 87.103.122.127.

[40] Matthaeus, 9,15. Marcus, 2,19. Lucas, 5,34.

[41] Cfr. G. Kittel, Theol. Wörterbuch zum Neuen Testament, IV (1942), s.vv. νύμφη, νυμφίος, 1096, nota 40.

[42] Ménard, op. cit., 185.

[43] Cfr. R. Bultmann, Philologus 97, 1948, 30 sg. A. J. Festugière, Le révélation d'Hermes Trismégiste, 4 (1954), 241.

[44] Cfr. Irenaeus, 2,17,5.

[45] V. sotto, p. 182–86.

[46] Evangelium Philippi, logion 127.

[47] V. sotto, p. 185.

[48] Martyrium Andreae, 10 (ed. Bonnet, II 1 [1898] 63,12).

Piuttosto, ricordando che espressione tipica dei Valentiniani fu quella di «figli della camera nuziale» e che per indicare la camera nuziale il valentiniano Vangelo di Filippo usa tanto νυμφών quanto παστός, c'è da chiedersi se il παστῶν, prima da me unito a [λου]τρὰ («i lavacri delle camere nuziali»), non debba piuttosto essere collegato con l'ultima parola del verso («i fratelli delle camere nuziali»). Si alluderebbe agli iniziati, i quali, essendo figli delle camere nuziali, sono ovviamente fratelli tra loro. Quanto poi al verbo δᾳδουχοῦσιν, si potrebbe dare in questo caso a δᾳδουχεῖν il senso — bene attestato da Clemente Alessandrino e da Temistio — di «celebrare con processioni di fiaccole»[51]; e ne risulterebbe allora il significato, a mio giudizio molto ragionevole: «i fratelli delle camere nuziali celebrano con processioni di fiaccole i lavacri del Battesimo». Tornerebbe anche bene che Clemente abbia usato in quel valore il verbo δᾳδουχεῖν riferendosi alle azioni sacre che si compivano durante la celebrazione dei misteri di Eleusi, perché anche nel caso nostro si tratta di un sacro mistero. È poi innegabile che, sintatticamente, la frase ne trarrebbe vantaggio.

Che i Valentiniani celebrassero il Battesimo alla luce delle fiaccole non fa davvero meraviglia. Le fiaccole dovevano esprimere materialmente il concetto di 'luce' che al Battesimo è strettamente legato. C'è infatti appena bisogno di ricordare che nel II secolo, e proprio a Roma, Giustino chiamava il Battesimo φωτισμός e che circa la medesima epoca i neofiti assumevano il titolo di νεοφώτιστοι («nuovi illuminati»)[52]. Non che possibile, è anzi — vorrei dire — necessario che il concetto trovasse concreta espressione nell'accensione di fiaccole. Del resto, proprio di «processione di fiaccole» (λαμπαδουχία e δᾳδουχία) parla a proposito del Battesimo l'Omelia «in S. Pascha» dello Pseudo-Ippolito di Roma[53], recentemente rivendicata alla seconda metà del II secolo[54].

[49] Cfr. H. Grégoire, Byzantion 8, 1933, 89. W. M. Calder, JRS. 29, 1939, 4. Quella integrazione fu accettata anche da me (Ancient Society, 2, 1971, 177 nota 11).

[50] V. sotto, p. 184.

[51] Clemens Alex., Protr., 2,27; Themistius, Or., 5,71a. In ambedue i casi si tratta di celebrazione dei misteri di Eleusi.

[52] Iustinus, Apol. 1,61. Cfr. J. Ysebaert, Greek Baptismal Terminology (1962), 173–78. Guarducci, BullCom. 79, 1963–64, 120 sg., 133.

[53] P. Nautin, Homélies Pascales, I: une homélie inspirée du traité sur la Pâque d'Hippolyte (1950) [= Sources chrétiennes, 27], 62,4 (p. 191).

[54] La datazione alla seconda metà del II secolo è stata proposta, con buoni argomenti, da Cantalamessa, L'Omelia «in S. Pascha» dello Pseudo-Ippolito di Roma 452–54.

È anche interessante ricordare, a questo proposito, una rappresentazione figurata, che sembra attestarci l'antica consuetudine di accendere materialmente la luce durante la cerimonia del Battesimo. Alludo ad una tavoletta eburnea conservata a Londra nel British Museum[55] (tav. 52, 2). Databile all'inizio del V secolo ma forse riproducente un modello più antico, e uscita, come sembra, da un'officina dell'Occidente, essa presenta a sinistra la scena del Battesimo di Gesù nel Giordano. Il Redentore, ancora piccolo, sta fra Giovanni e un angelo barbato, mentre lo Spirito Santo in sembianze di colomba aleggia al di sopra. Ora, è degno di nota che la scena si svolga fra due candelabri con ceri accesi, simbolo — non si può dubitarne — della illuminazione battesimale e, insieme — è facile ammetterlo — della consuetudine, che le fonti letterarie attestano fino da età molto più antica, d'illuminare con ceri o fiaccole la sacra cerimonia[56].

Tornando al testo della nostra epigrafe, ci si potrebbe chiedere se i «fratelli delle camere nuziali» che celebrano alla luce delle fiaccole il Battesimo siano proprio quelli che hanno già vissuto l'ultima esperienza mistica della Camera nuziale; nel qual caso essi porterebbero le fiaccole non per sé ma per altri: per illuminare, cioè, il primo sacramento di coloro che sono appena al principio della iniziazione. Non bisogna però forzare l'espressione «fratelli delle camere nuziali». È infatti possibile, e tanto più perché si tratta di un testo in versi, che quella espressione significhi tanto i veri figli della Camera nuziale quanto coloro che aspirano a divenire tali. Né esistono ostacoli a ritenere che gli uni e gli altri abbiano partecipato, sia come spettatori sia come attori, al rito del Battesimo portando fiaccole in mano.

Le lettere δεμοι fra [λου]τρὰ e παστῶν possono essere intese in tre modi: o δ'ἐμοὶ (= «a me poi»), con ἐμοὶ come dativo etico; o δέ μοι, che praticamente è lo stesso; o δ'ἐμοὶ, con ἐμοὶ nel senso di nominativo plurale da accordarsi col nominativo plurale che termina il verso (= «i miei . . . fratelli delle camere nuziali»). Tutto considerato, a me sembra più probabile un ἐμοί (o μοι) come dativo etico. Chi parla è, a mio avviso, un maestro di spirito che dirige le azioni sacre. Ma su questo argomento tornerò in séguito[57].

Il secondo verso si riferisce certamente all'Eucaristia, praticata, come si è visto, anche dai Valentiniani. Lo conferma con grande chiarezza l'uso del verbo πεινᾶν (o πεινοῦν), qui costruito transitivamente, (= «bramare col desiderio dell'affamato»), usato, come il latino *esurire*, per indicare la brama del cibo spirituale e in particolare eucaristico. Basta ricordare l'espressione ἔσθιε πινάων che ricorre nell'epigrafe eucaristica di Pektorios, non lontana per età dalla nostra[58]. Torna poi benissimo che l'Eucaristia venga ricordata dopo il Battesimo. Ciò si osserva anche nel Vangelo di Filippo[59], ed è confermato dall'uso — che molti Padri attestano per la Chiesa primitiva — di amministrare quei due sacramenti l'uno di séguito all'altro[60]. Veramente, nel rito valentiniano quale lo descrive il Vangelo di Filippo fra Battesimo ed Eucaristia s'inseriva l'Unzione (χρῖσμα), ma, come già ho rilevato, si sa che alcuni dei Valentiniani fondevano Battesimo ed Unzione in un solo sacramento[61].

---

[55] W. F. Volbach, Elfenbeinarbeiten der Spätantike und des frühen Mittelalters (1952), 60, n. 115, tav. 34. Debbo questa indicazione alla cortesia del prof. P. Testini.

[56] Nulla hanno invece che fare con la nostra epigrafe le «porteuses de torches» del Battistero di Dura, che J. e L. Robert (REG. 78, 1965, 192 [Bull. épigr., n. 487]) pensarono — con riserva — di accostarle. Le «porteuses de torches» sono infatti le pie donne che si recano al Sepolcro di Cristo (cfr. C. B. Welles, The Excavations at Dura-Europos, Final Report VIII 2 [1967] 190–97. 213 [le donne al Sepolcro] tavv. 19.20.24.26–28.42–45).

[57] V. sotto, p. 182.

Oggetto di πεινοῦσιν è [εἰλ]απίνας, termine non tecnico ma — in un testo poetico — più che ammissibile. Lo spazio della lacuna non ammette il supplemento ([κεἰλ]απίνας). Mancano tre sole lettere: perciò o [εἰλ]απίνας o, volendo a tutti i costi la congiunzione, [κἰλ]απίνας con la variante ortografica ι per ει. Per conto mio preferisco [εἰλ]απίνας, perché ἰλαπίνας sarebbe in contrasto con πεινοῦσιν (non πινοῦσιν) che segue immediatamente. L'asindeto, del resto, non fa difficoltà. Quanto poi al supplemento ἡμετέρο[ισι δόμοισι] (o δόμοισιν]), mi pare ch'esso non abbia bisogno di commento.

Al v. 3 avevo, nel mio primo scritto, proposto [αἰ]νοῦντες; ma a questo supplemento, per il senso ammissibile, preferisco ora [ὑμ]νοῦντες, già proposto dal compianto p. Raoss, un supplemento che si adatta ugualmente bene al senso ma ancora meglio all'ampiezza della lacuna.

Dopo il ricordo delle lodi con le quali gli adepti esaltano, certo cantando, il Padre e il Figlio, segue l'ultimo verso nel quale io avevo riconosciuto l'allusione allo Spirito. Oggi (lo dico subito) confermo quella opinione. Ma, prima di procedere nel commento, voglio rettificare l'interpretazione che allora detti di ἔνθα come un avverbio di stato in luogo, mentre lo si deve intendere nel senso, ugualmente bene attestato, di moto da luogo («donde»)[62]. Il «donde» si riferisce a quanto precede, cioè, nel nostro caso, o al Padre e al Figlio o (forse meglio) al solo secondo termine, cioè al Figlio.

Che cosa deriva dal Padre e dal Figlio, o dal solo Figlio? Due lettere preziose, conservate alla fine della riga prima della frattura del marmo, ammettono un solo supplemento, ῥύ[σις (= «flusso»), seguìto da un verbo, necessariamente ἐστίν. La parola ῥύ[σις, a sua volta, regge due sostantivi in genitivo: un mutilo sostantivo femminile che termina in -γης ed è definito come «unico» (μόνης) e — coordinato ad esso — il sostantivo indicante la verità (ἀληθείης).

---

[58] Per l'epigrafe di Pektorios, cfr. le mie osservazioni in RendPontAcc. 23-24, 1947-49, 243-52 e specialmente, per l'espressione ἔσθιε πινάων, 244. Cfr. anche Matthaeus, 5,6. Ioannes, 6, 35. CIL. XII 481 e p. 813 (= CLE. 1447,8). L'epigrafe di Pektorios appartiene al IV secolo d. Cr., ma la prima parte di essa, in cui si trova l'espressione ἔσθιε πινάων (v. 6), sembra desunta da un testo più antico (probabilmente del II secolo).

[59] Cfr. Ménard, L'évangile selon Philippe 26 sg.

[60] Cfr. Dölger, Ant. u. Christ. 2, 1930, 149 sg., 176 sg.

[61] V. sopra, p. 173 sg.

[62] Aveva ragione, in questo, il p. Coppo, RArchCrist. 46, 1970, 123.

Un flusso di verità che emana dal Padre e dal Figlio, o dal solo Figlio, non può essere che lo Spirito Santo; il quale, se nell'opinione tradizionale della Chiesa d'Occidente deriva dal Padre e dal Figlio, secondo un'altra convinzione molto diffusa nei primi tempi del Cristianesimo, deriva dal solo Figlio. E appunto un ricordo dello Spirito Santo ravvisai in questo verso nella mia prima trattazione dell'epigrafe[63]. Aggiungo ora che al solo Spirito Santo si addice il concetto del 'fluire' rappresentato dal termine ῥύσις. Lo Spirito Santo è infatti spesso concepito come acqua corrente sia nell'Antico Testamento sia nel Nuovo sia presso i Padri della Chiesa. A proposito del Nuovo Testamento, basti ricordare — nel Vangelo di Giovanni — il famoso episodio della Samaritana in cui Gesù, alludendo allo Spirito Santo, promette di dare ai suoi fedeli l'acqua (ὕδωρ) che placherà per sempre la loro sete e diventerà in essi «fonte balzante nella vita eterna»[64] e, in un altro passo, l'altra definizione che Gesù dà dello Spirito come «acqua viva» (ὕδωρ ζῶν)[65]. Quanto poi ai Padri della Chiesa, sarà sufficiente ricordare che proprio nell'epoca in cui fu incisa la nostra epigrafe l'apologista ateniese Atenagora definiva lo Spirito Santo come «flusso . . . di Dio» (ἀπόρροιαν . . . τοῦ Θεοῦ)[66].

Che poi lo Spirito Santo possa essere concepito come flusso di verità risulta con pari evidenza. Specialmente chiari sono, a questo proposito, certi passi del Vangelo e della prima Epistola di Giovanni. Qui lo Spirito Santo viene definito come lo «Spirito della verità», anzi addirittura, in uno dei luoghi, come «Verità»[67]. Per essere esatti, l'Evangelista considera Verità non soltanto lo Spirito Santo ma anche il Padre e il Figlio; ritiene però che soltanto lo Spirito Santo, essendo esso stesso Verità, permette ai fedeli di comprendere la verità del Padre rivelata dal Figlio.

Ma quale sarà l'altro sostantivo terminante in -γή che si allinea ad ἀλήθεια? Escluso [στορ]γῆς (= «di amore»), possibile per il senso ma decisamente impossibile per lo spazio da supplire[68], avevo pensato a [πη]γῆς, che mi sembrava dare un senso ragionevole. Da una parte infatti il termine πηγή («fonte») s'intonava bene all'immagine — propria dello Spirito Santo — dell'acqua fluente, dall'altra si accordava a ῥύ[σις e richiamava inoltre il [λου]τρὰ del primo verso.

Oggi però preferisco a [πη]γῆς un altro supplemento, l'unico che ancora rimane se si vuol restare, come è necessario, nello spazio della lacuna. Questo nuovo supplemento è [αὐ]γῆς. Esso stabilisce, com'è facile capire, un binomio quanto mai attraente e persuasivo: luce e verità. La luce infatti è unita alla verità da un legame assai più stretto di quello che intercorre tra «fonte» e «verità», un legame che è vorrei dire ovvio, naturale. Questo sentiva già il pagano Cicerone, usando l'espressione *veritatis lux*[69]; e il medesimo concetto si trova più volte espresso nella Sacra Scrittura. Così, in uno dei Salmi, ἐξαπόστειλον τὸ φῶς σου καὶ τὴν ἀλήθειάν σου (*emitte lucem tuam et veritatem tuam*)[70]; nell'Epistola agli Efesî di Paolo, dove si afferma che il frutto della luce è in tutta la verità (ὁ γὰρ καρπὸς τοῦ φωτὸς ἐν πάσῃ . . . ἀληθείᾳ)[71]; e più volte nel Vangelo di Giovanni, dove la verità si trasforma addirittura in aggettivo della luce (τὸ φῶς τὸ ἀληθινόν)[72].

---

[63] Guarducci, BullCom. 79, 1963–64, 123–27.

[64] Ioannes, 4,14.

[65] Id., 7,38–39.

[66] Athenagoras, Legatio pro Christianis (Patr. Gr. 6,909 A–B).

[67] Ioannes, 15,26; 16,13; 1 Epist. 4,6; 5,6 (in quest'ultimo luogo, lo Spirito è «Verità»).

[68] Per la mia revisione della pietra, v. sopra, p. 171, n.12.

Se, come già ho detto, a tutte e tre le Persone della Trinità divina si addice la prerogativa di verità, i Vangeli applicano l'attributo della luce al Padre e al Figlio. L'espressione giovannea or ora riportata τὸ φῶς τὸ ἀληθινόν si riferisce, anzi, a Cristo. D'altra parte, è necessario ammettere che anche lo Spirito Santo fosse per l'Evangelista non soltanto Verità ma anche Luce. Se infatti egli concepisce, come si è visto, lo Spirito in essenza di verità e ritiene, come pure si è visto, la verità indissolubilmente legata alla luce, ne risulta che anche lo Spirito è, per lui, Verità e Luce. Del resto, l'identità fra lo Spirito Santo e la luce è un concetto che anche in séguito si rivelerà familiarissimo ai Cristiani.

Tornando al nostro epigramma, la presenza del concetto di 'fluire' induce comunque (l'ho già rilevato) a pensare allo Spirito Santo, a quello Spirito che anche i Valentiniani veneravano, invocandolo accanto al Padre e al Figlio nel sacramento del Battesimo[73]. Non è poi affatto strano che, assetati com'erano di mistica luce, anch'essi abbiano concepito come luce e verità lo Spirito Santo. Non fa nemmeno difficoltà — specie in un testo poetico — l'uso del termine αὐγή invece di φῶς, e si capisce anche che questa luce venga definita come «unica» (μόνη), cioè (così bisogna intendere, in questo caso, l'aggettivo μόνη) come «preminente, unica che sia degna di essere ricordata»[74].

C'è ora da chiedersi se il concetto di 'luce', quale risulta dal mio nuovo supplemento [αὐ]γῆς, si adatti al concetto del 'fluire' che viene espresso dal termine ῥύ[σις]. Credo che si possa senz'altro rispondere affermativamente. Il concetto del 'fluire', proprio dell'acqua, si adatta facilmente anche alla luce. Diciamo pure anche noi, oggi, «un torrente di luce» (cfr., in tedesco, Lichtstrom) e «la luce irrompe a fiotti». Anche gli antichi Cristiani stabilirono una stretta relazione fra acqua e luce, tanto è vero che la espressero figuratamente, e proprio — cosa molto notevole — a proposito dello Spirito Santo e del Battesimo. Alludo a quelle scene del Battesimo in cui dal becco della colomba, che rappresenta lo Spirito Santo, scendono ora zampilli d'acqua ora raggi di luce. Molto evidente è, fra questi ultimi esempi, la scena del Battesimo di Gesù dipinta a fresco nella Catacomba dei Santi Pietro e Marcellino (tav. 52,1) e databile alla metà circa del III secolo[75]. Dalla colomba si dipartono raggi di luce che investono — come, si direbbe, una αὐγῆς ῥύσις — tutta la figura del Redentore. Lo stesso motivo compare più tardi nella Catacomba di Ponziano[76] e sopra un medaglione di corno trovato nella necropoli egizia di Akhmîn[77]. A Ravenna poi, in un musaico del Battistero degli Ariani, dal becco della colomba emana chiaramente fuoco[78].

---

[69] Cicero, De orat., 1, 34, 157.

[70] Psalm. 43,4.

[71] Paulus, Eph. 5,9.

[72] Ioannes, 1,9; cfr. 3,21; 1 epist. 2,8.

[73] V. sopra, p. 173.

[74] Così avevo interpretato «unica» anche nel mio primo scritto. Il p. Coppo (122) ha frainteso le mie parole.

Tutto considerato, credo dunque che il nostro epigramma possa essere letto e inteso così:

[λου]τρὰ δ'ἐμοὶ παστῶν δᾳδουχοῦσιν συν̣[⏑ --],
[εἰλ]απίνας πεινοῦσιν ἐν ἡμετέρο[ισι δόμοισι],
[ὑμ]νοῦντες γενέτην καὶ υἱέα δοξάζον[τες],
[αὐ]γῆς ἔνθα μόνης καὶ ἀληθείης ῥύ[σις ἐστίν].

«A me i fratelli delle camere nuziali celebrano alla luce delle fiaccole i lavacri (battesimali); bramano i conviti (eucaristici) nelle nostre case, inneggiando al Padre e glorificando il Figlio, donde è il flusso della luce unica e della verità».

Ai Valentiniani ci riporta, come ho detto, l'espressione caratteristica «fratelli delle camere nuziali», dove il παστῶν ricorda vivamente il Vangelo di Filippo. La datazione dell'epigrafe, da me stabilita al II secolo e più precisamente all'età antoniniana, s'accorda benissimo con quanto sappiamo intorno all'epoca del soggiorno di Valentino a Roma (circa 135–140 fino a dopo il 150) e al primo radicarsi della sua sètta nella capitale dell'Impero. Alla spiritualità valentiniana si adattano anche assai bene il linguaggio dell'epigrafe, venato di espressioni arcane, e la sua forma poetica. La gnosi valentiniana partì infatti da persone colte e fece presa, come ho detto, in un ambiente di persone istruite e raffinate. Si noti poi che l'autore della nostra epigrafe conosce e maneggia con disinvoltura il dialetto ionico[79].

---

[75] J. Wilpert, Die röm. Mosaiken und Malereien der kirchl. Bauten vom IV. bis XIII. Jh. 1 (1917), 198 sg., fig. 60. F. Sühling, Die Taube als religiöses Symbol im christl. Altertum (1930), 197, tav. 1,2.

[76] Wilpert, Le pitture delle Catacombe romane (1903), tav. 259,2.

[77] H. Leclercq, Dict. d'Arch. Chrét. Lit., II 1 (1910) s.v. Baptème de Jésus, 367, fig. 1302.

[78] Sühling, op. cit., tav. 2,1.

[79] Si osservi, per curiosità, che l'unico frammento in versi a noi pervenuto dall'opera di Valentino presenta una forma ionica: αἴθρης (Völker, Quellen zur Gesch. d. christl. Gnosis 59 sg., n. 8).

Chi è questo autore? Egli è evidentemente colui che nell'epigramma prende la parola. Si tratta, a mio giudizio, di un alto personaggio che sta al di fuori e al di sopra degli adepti, che anzi li inizia e li dirige. Si spiegano così e il dativo etico ἐμοὶ nel primo verso e i verbi δᾳδουχοῦσιν e πεινοῦσιν alla terza persona plurale. Si capisce anche perché al singolare ἐμοὶ del primo verso segua il plurale ἡμετέρο[ισι del secondo. L'ignoto, alto personaggio sembra infatti parlare come un padrone di casa che apre la sua dimora agli ospiti affratellati dalla medesima fede e vuole che gli ospiti, celebrandovi i sacramenti, la considerino loro propria. Egli è certamente un maestro di spirito: forse uno dei ricchi e colti seguaci di Valentino, nelle cui ville suburbane dovevano, come già ho rilevato, svolgersi i riti della sètta.

L'epigramma parla soltanto di due sacramenti: Battesimo ed Eucaristia. È però possibile, come ho detto, che il Battesimo comprenda anche l'Unzione (χρῖσμα). La pietra iscritta era evidentemente applicata ad una parete dell'ambiente in cui quelle azioni sacre si svolgevano. Un'altra o altre iscrizioni avranno illustrato i luoghi destinati alla celebrazione degli altri sacramenti, e specialmente di quello — preminente fra tutti — della Camera nuziale. Si ha infatti l'impressione che i quattro versi della nostra epigrafe siano stati desunti da un carme più ampio (lo dicono, fra l'altro, la mancanza di qualsiasi intestazione e la particella δ(έ) che presuppone un testo precedente), ed è appunto probabile che gli altri versi siano stati esposti in ambienti vicini.

L'epigrafe greca del Museo Capitolino nella quale ho dimostrato, come credo, la presenza di elementi valentiniani, fu rinvenuta sulla via Latina. Ora, non è senza importanza che proprio dalla via Latina provenga un'altra iscrizione greca certamente valentiniana: la nota stele sepolcrale di Flavia Sophe, oggi conservata nel Museo Nazionale Romano[80].

Questa stele fu rinvenuta nel 1858, al terzo miglio della via Latina, là dove la via Latina s'incrocia con la via Appia. Essa venne in luce durante gli scavi che fra il 1857 e il 1858 eseguì in quella località Lorenzo Fortunati, scoprendo a destra e a sinistra della via un ampio complesso monumentale[81] (tav. 49, 2). La nostra epigrafe fu ritrovata a destra della via, in un ambiente dal quale uscirono anche un frammento di sarcofago e un anello d'oro cesellato e adorno di uno smeraldo. Thomas Ashby, illustrando più tardi questa zona della via Latina, dichiarò di ritenere che la stele non fosse *in situ*[82]. Di ciò, francamente, dubito, considerando sia il frammento di sarcofago sia altri resti di tombe trovati nelle immediate vicinanze. Comunque sia, se non proprio nel luogo del suo rinvenimento, la stele sorgeva in origine nella medesima zona.

---

[80] CIG. IV 9595a; G. B. de Rossi, BArchCrist. 7, 1869, 30 sg. A. Ferrua, RArchCrist. 21, 1944–45, 176–93. C. Cecchelli, Monumenti cristiano-eretici di Roma (1944), 149–53. G. Quispel in: Mél. Joseph de Ghellink (1951), 201—21. P. Testini, Archeologia cristiana (1958), 525 sg.

[81] L. Fortunati, Relazione generale degli scavi e scoperte fatte lungo la via Latina (1859), 43 sg., n. 41.

[82] Th. Ashby, BSR. 4, 1907, 33.

Scolpita in marmo lunense e ornata superiormente dalla sagoma di un piccolo fastigio fra due acroteri, essa è mutila in basso (tav. 48). Sull'una e sull'altra faccia è rispettivamente incisa un'epigrafe (A,B): non completa dall'una parte, integra dall'altra. Alla faccia A (tav. 48,1) si attacca inferiormente un frammentino con poche lettere, che però nulla aggiunge al senso del testo[83]. L'età della stele può essere fissata, a giudicare dai caratteri delle due epigrafi, alla fine del II o alla prima metà del III secolo. Il p. Antonio Ferrua ha creduto di poter stabilire che l'epigrafe B (tav. 48,2) fu incisa da altra mano[84]. Ciò sembra giusto, ma non ha grande importanza perché, se pure incisa da un altro scalpellino, l'epigrafe B appartiene evidentemente alla medesima età dell'epigrafe A e si riferisce alla medesima defunta.

I due testi sono redatti in esametri: almeno sei ma forse più nell'epigrafe A, quattro nell'epigrafe B.

A

φῶς πατρικὸν ποθέουσα,/ σύναιμε σύνευνε Σόφι μου,/
λουτροῖς χρεισαμένι Χ(ριστο)ῦ / μύρον ἄφθιτον ἁγνόν,/
Αἰώνων ἔσπευσας ἀθρῖ/σαι θεῖα πρόσωπα,/
βουλῆς τῆς μεγάλης μέγαν/ Ἄνγελον, Υἱὸν ἀληθῆ,/
[ἰ]ς νυμφῶνα μολοῦσα καὶ εἰς / [-]ους ἀνοροῦσα/
[α ϖ -]π̣ατρικοὺς κα[--

B

οὐκ ἔσχεν κοινὸν βιότου τέ/λος ἥδε θανοῦσα·/
κάτθανε καὶ ζώει καὶ ὁρᾷ / φάος ἄφθιτον ὄντως./
ζώει μὲν ζωοῖσι, θάνεν δὲ / θανοῦσιν ἀληθῶς./
γαῖα, τί θαυμάζεις νέκυος / γένος; ἦ πεφόβησαι;

«Bramando la luce paterna, o sorella e sposa mia Sophe, unta dai lavacri di Cristo con unguento incorruttibile, puro, ti affrettasti a contemplare i divini volti degli Eòni (e) il grande Angelo del grande consiglio, il Figlio verace, essendo entrata nella camera nuziale ed essendo balzata su nei seni (?) ... paterni ...»

«Non ebbe, questa defunta, una normale fine di vita: morì e vive e vede realmente una luce perenne; vive per i vivi, morì invece, veramente, per i morti. O terra, perché stupisci per (questo) genere di salma? Forse che ti sei spaventata?»

---

[83] IG. XIV 2226 (ora nel Mus. Naz. Rom., inv. 40556, Mag. D 3,13). Esso è stato rintracciato da Luigi Moretti. Il p. Ferrua (181 sg.) lo aveva segnalato in un calco da lui rinvenuto fra le carte del p. Raffaele Garrucci, che aveva seguìto gli scavi del Fortunati e aveva dato sollecita notizia dell'epigrafe in Civiltà Cattolica, 3ª Serie, 9, 1858, 357–59.

[84] Ferrua, art. cit., 191–93.

Dopo aver notato — in A — l'uso delle varianti ortografiche ι per η (Σόφι, χρεισαμένι) e per ει (ἀθρῖσαι) e di ει per ι (χρεισαμένι), bisogna richiamare l'attenzione — sempre per A — sull'acrostico Φλαβ[ία] che lega l'inizio dei sei versi. Si tratta evidentemente del nome della defunta, ed è perciò probabile che all'acrostico Φλαβία seguisse l'acrostico Σόφη. In tal caso l'epigramma sarebbe stato costituito di dieci versi. L'uso di dissimulare in acrostico il nome dei defunti nelle epigrafi sepolcrali non è certamente nuovo, ma è — bisogna riconoscerlo — quanto mai raro nella Roma dell'età imperiale[85]. Esso dimostra, comunque, un gusto dell'arcano che si addice molto bene al genere della composizione. Ai vv. 5 s. Gilles Quispel, nel suo già citato pregevole studio su questo testo, ha proposto di supplire [κόλπ]ους e [ἀθάνατος][86]. Bisognerebbe pertanto intendere che l'anima della defunta è balzata, immortale, nei seni del Padre. Il senso che ne risulta è certamente possibile. È, comunque, sicuro (lo suggerisce l'acrostico) che il v. 6 cominciava con un alpha, ed è anche estremamente probabile che quest'alpha avesse un significato privativo, esprimendo appunto un concetto quale quello di 'immortalità', 'incorruttibilità' e simili.

Tutta l'epigrafe (A e naturalmente anche B) è chiaramente gnostica, anzi gnostica valentiniana, come risulta, fra l'altro, dal ricordo della Camera nuziale (νυμφών) al v. 5.

Chi parla è il marito (anonimo) della defunta, il quale, rivolgendosi a lei la chiama σύναιμος (= consanguinea, cioè sorella) e insieme σύνευνος (= sposa). Sembra evidente che il primo termine si riferisce all'iniziazione che ha stabilito fra i due sposi anche un legame di fraternità. Basandomi appunto su questo σύναιμος, ho proposto di supplire l'equivalente συν[όμαιμοι] nell'epigrafe del Museo Capitolino, essendo a sua volta l'uso di συνόμαιμος nel senso di «fratello accomunato dalla medesima fede» presente nella famosa epigrafe di Abercio e in altri testi[87].

La defunta Flavia portava, oltre questo gentilizio latino, anche il nome greco Sophe (Σόφη). Quest'ultimo potrebbe essere stato un cognomen; ma il suo carattere, così perfettamente consono alla prerogativa di Flavia come iniziata, non esclude che si possa pensare al nome religioso imposto durante il primo rito, quello del Battesimo[88].

L'epigramma ha inizio (e non potremo stupircene) col richiamo alla luce. Si tratta qui della luce che promana dal Padre, di quella che, secondo Ireneo, era il *paternum lumen . . . ex quo omnia constituta sunt lumina*[89]. Dal desiderio di questa luce ineffabile Flavia è stata attirata; essa, già «unta dai lavacri di Cristo con unguento incorruttibile, puro». Si noti subito il λουτροῖς, che conferma il mio supplemento [λου]τρὰ nell'epigrafe del Museo Capitolino. Resta incerto, qui, se si tratti di un vero e proprio Battesimo comprendente anche l'Unzione (χρῖσμα), oppure del sacramento della Redenzione (ἀπολύτρωσις) che, come si è detto, alcuni dei Valentiniani praticavano infondendo sulla testa del fedele una mescolanza di acqua e di olio profumato[90]. In tale secondo caso, bisognerebbe pensare (e questo pensa il Quispel) che Flavia avesse ricevuto quel sacramento in punto di morte.

---

[85] Cfr. L. Moretti, Inscriptiones Graecae Urbis Romae 1 (1968), n. 411.

[86] Quispel, art. cit., 201.

[87] V. sopra, nota 49.

[88] V. sopra, p. 173.

Oltre che dalla luce del Padre, Flavia è stata attirata dal desiderio di contemplare i volti raggianti degli Eòni, che si accendono alla luce paterna, e di vedere il «Figlio verace», ossia Cristo, che qui è chiamato «il grande Angelo del grande consiglio». La definizione non è nuova. Essa si trova nel testo di Isaia, e più volte nei Padri della Chiesa Cristo figura come consigliere e messaggero di Dio Padre[91]. Qui però interessa soprattutto rilevare che proprio in uno degli estratti valentiniani di Teodoto il Redentore viene chiamato ὁ τῆς βουλῆς Ἄγγελος[92].

Segue poi il ricordo, inconfondibilmente valentiniano, del νυμφών della Camera nuziale[93]. Ma anche qui si presenta un'incertezza. Si deve forse intendere che Flavia abbia realmente celebrato durante la vita terrena il sacramento del νυμφών, anticipazione, come si è detto, del νυμφών ultraterreno, oppure è meglio pensare soltanto a quest'ultimo? Se il rito dell'acqua e dell'olio si riferisce alla ἀπολύτρωσις, amministrata a Flavia morente, si dovrà naturalmente preferire la ipotesi del νυμφών ultraterreno. In questo caso sarà interessante ricordare che, secondo uno degli estratti da Teodoto, gli «elementi pneumatici» (πνευματικά), cioè le Essenze immortali degli iniziati, si uniscono ciascuna al proprio Angelo (Eòne) ed «entrano nel Νυμφών al di là del Confine e giungono alla vista del Padre» (. . . εἰς τὸν Νυμφῶνα ἐντὸς τοῦ Ὅρου εἰσίασι, καὶ πρὸς τὴν τοῦ Πατρὸς ὄψιν ἔρχονται)[94]. Ciò corrisponderebbe al testo del nostro epigramma, in cui si legge che Flavia, entrata nelle Camera nuziale, balza verso il Padre.

---

[89] Irenaeus, 2, 17, 5.

[90] V. sopra, p. 174.

[91] Isaias, 9, 5. Fra i Padri della Chiesa, Giustino è la fonte più antica: Iustinus, Dial., 126, 1. Apol., 1, 6, 1–2. Cfr. J. Barbel, Christos Angelos, ecc., (1941) [= Theophaneia 3], 18.50 sg.

[92] Exc. ex Theod., 43, 2. Per Cristo-Angelo, cfr., oltre il citato libro di Barbel, anche H. Grégoire, Byzantion, 2, 1925, 449–53. L. Robert, Hellenica, 11–12, 1960, 434, nota 2.

[93] Non giustamente il Ferrua, art. cit., 186, disconosce l'importante ricordo della «Camera nuziale» traducendo [ἰς ν]υμφῶνα μολοῦσα con «andando allo sposo».

[94] Exc. ex Theod., 64.

Nel più breve epigramma inciso a tergo della stele, s'insiste sulla singolarità del destino di Flavia: quello di avere avuto una fine che per il volgo è morte, ma che per i «vivi», cioè per gli iniziati, è vita, una vita in cui si gode di una luce perenne. Anche qui — si noti — ricorre insistente il concetto di 'luce'. Alla fine dell'epigramma c'è poi l'interessante allocuzione alla terra, dalla quale risulta che i Valentiniani (almeno quelli di Roma) ammettevano un diverso comportamento della salma di un iniziato rispetto alle salme comuni deposte nella terra. La terra stessa infatti si mostra, in questo caso, stupita e sgomenta.

Voglio ora richiamare l'attenzione sopra un'altra epigrafe sepolcrale greca trovata nella medesima località in cui venne in luce l'epigrafe di Flavia Sophe, cioè al terzo miglio della via Latina: voglio dire l'epigrafe di Giulia Euaresta (tav. 49, 1). La lastra di marmo che la contiene fu rinvenuta intorno al 1860, e poi andò perduta. L'unico apografo che ne rimane, quello eseguito da Giovanni Battista de Rossi[95], mostra lettere che possono appartenere al III secolo. Il testo, ornato alla fine dall'immagine di una colomba con ramoscello, suona così:

'Ιουλείας Εὐαρέστας
τῆς θεοφιλεστάτης
ἡ σὰρξ ἐνθάδε κεῖται,
ψυχὴ δαὶ ἀνακαινησθεῖσα
5 τῷ πν(εύματ)ι Χ(ριστο)ῦ
καὶ ἀγγελεικὸν σῶμα
λαβοῦσα ἰς οὐράνιον Χ(ριστο)ῦ
βασειλείαν μετὰ τῶν
ἁγείων ἀνελήμφθη.

«Di Giulia Euaresta amicissima di Dio la carne giace qui, ma l'anima, rinnovata dallo spirito di Cristo e avendo assunto un corpo angelico, al celeste regno di Cristo insieme coi santi venne assunta».

C'è appena bisogno di notare le varianti ortografiche proprie dell'età imperiale: ει ed η per ι ('Ιουλείας, ἀγγελεικόν, βασειλείαν, ἁγείων, ἀνακαινησθεῖσα), ι per ει (ἰς), αι per ε (δαί).

Importa piuttosto rilevare che questa epigrafe, considerata finora da tutti gli studiosi pienamente ortodossa, presenta in realtà un particolare che ortodosso non è e che l'avvicina all'epigrafe valentiniana di Flavia Sophe. È, sì, normalissimo il contrasto, sentito non solamente dai Cristiani ma anche dai pagani (almeno da una certa epoca in poi) fra la carne che rimane in terra e l'anima che vola al cielo. È anche perfettamente chiara l'allusione al Battesimo in quel rinnovarsi dell'anima nello spirito di Cristo. Basta pensare alla famosa espressione con cui Paolo definisce il Battesimo, quale «... lavacro di rigenerazione e di rinnovamento dello spirito santo, versato su di noi abbondantemente per mezzo di Gesù Cristo, salvatore nostro» (διὰ λουτροῦ παλιγγενεσίας καὶ ἀνακαινώσεως Πνεύματος Ἁγίου, οὗ ἐξέχεεν ἐφ' ἡμᾶς πλουσίως διὰ Ἰησοῦ Χριστοῦ τοῦ σωτῆρος ἡμῶν)[96]. È bene spiegabile inoltre il ricordo del regno celeste di Cristo, ancorato specialmente al celebre passo del Vangelo di Giovanni in cui Cristo afferma davanti a Pilato la propria regalità[97]. Non è ammissibile invece, secondo l'ortodossia, che mentre la carne giace ancora nella tomba l'anima abbia già rivestito un corpo angelico (καὶ ἀγγελεικὸν σῶμα λαβοῦσα). Ciò infatti è in pieno contrasto col dogma della resurrezione della carne nell'Ultimo Giorno, dogma che nel III secolo era già pienamente affermato. La vera dottrina proclamava insomma che l'anima del giusto poteva, sì, venir subito assunta nel regno celeste, ma che il suo corpo rimaneva nella tomba, in attesa di risuscitare dopo il Giudizio universale.

---

[95] I. B. de Rossi, Inscr. Christ. Urbis Romae, I (1857-61), p. CXVI. Cfr. Id., op. cit., II (1888), pp. XXVIII sg. Ferrua, RArchCrist. 21, 1944-45, 165-67. Cecchelli, 147-49.

Ora, è interessante che la frase eterodossa s'inquadri molto bene nella spiritualità gnostica, la quale ammetteva la resurrezione non già nel giorno lontano del Giudizio finale, ma nell'atto stesso del Battesimo. Si noti anzi come nella nostra epigrafe l'assunzione del corpo angelico venga ricordata immediatamente dopo il rinnovamento battesimale, quasi che da esso fosse stata determinata.

L'epigrafe di Giulia Euaresta è, dunque, un misto di ortodossia e di gnosticismo; carattere, quest'ultimo, che acquista un particolare significato quando si pensa che l'epigrafe fu trovata, come quella di Flavia Sophe, al terzo miglio della via Latina.

Vengo adesso a un altro rinvenimento accaduto nella via Latina.

Nel 1903, nella località Cava della Rossa, intorno al quinto miglio della via, fu scoperta una piccola catacomba contenente un arcosolio ornato di pitture che sembravano appartenere al IV secolo[98]. In questa decorazione figuravano motivi comuni nel repertorio della pittura catacombale: il Buon Pastore, la guarigione del lebbroso, l'arca di Noé, il miracolo di Giona, il banchetto mistico fra una orante e la scena della moltiplicazione dei pani (tav. 50). C'erano però due strani particolari che non sfuggirono, allora, all'attenzione di Orazio Marucchi: anzitutto la presenza di quattro vasi eucaristici a due anse, posti volutamente in simmetrico risalto, e di un uguale vaso più grande isolato a sinistra in alto; e in secondo luogo l'eccezionale numero di dodici commensali intorno alla tavola del banchetto (tav. 51), quando invece si sa che nelle scene del banchetto eucaristico i commensali sono sette, mentre in quelle del banchetto celeste il numero varia ma non è mai di dodici. I vasi eucaristici richiamarono alla memoria del Marucchi un passo di Ireneo relativo all'Eucaristia dei Valentiniani[99]. In esso Ireneo riporta che Marco, seguace di Valentino, cambiava il colore del vino nel calice e faceva celebrare l'Eucaristia anche alle donne con un rito speciale: versando, cioè, il vino nei rispettivi calici piccoli e travasandolo poi nel proprio calice grande, mentre venivano pronunciate strane parole. Quanto poi ai dodici convitati, il Marucchi ricordò che nella gnosi valentiniana il numero 12 era sacro[100]. In sostanza, egli ritenne probabile che quell'ipogeo conservasse reminiscenze della dottrina valentiniana, e non mancò di ricordare che sulla medesima via Latina era venuta in luce la stele di Flavia Sophe[101].

---

[96] Paulus, Tit. 3,5.

[97] Ioannes, 18,33-37.

[98] R. Kanzler, NBArchCrist., 9, 1903, 173-86, tavv. 6-7. O. Marucchi, ibid., 282-85. Wilpert, Le pitture delle Catacombe romane, 508, n. 10, tavv. 265-67. Cecchelli, Monumenti cristiano-eretici di Roma 154-56, tav. 45.

Oggi della catacomba di Cava della Rossa si sono (è doloroso dirlo) perdute le tracce. Nella speranza di ritrovarle in un prossimo avvenire, dobbiamo contentarci delle non belle fotografie che a quei tempi ne furono prese e della buona riproduzione ad acquarello che delle pitture — sempre nel 1903 — dette Giuseppe Wilpert[102]. I particolari notati dal Marucchi sono comunque innegabili, e degni di riflessione sono i richiami da lui fatti alla gnosi valentiniana; ora anche più degni di prima, in quanto nuovi elementi sono venuti a confermare la presenza di elementi gnostici, e in particolare gnostici valentiniani, sulla via Latina.

Tornando all'epigrafe del Museo Capitolino (tav. 47), credo che l'accostamento ad essa delle epigrafi di Flavia Sophe (tav. 48) e di Giulia Euaresta (tav. 49, 1), non che delle pitture dell'ipogeo di Cava della Rossa (tavv. 50. 51), confermino di quel testo e la provenienza dalla via Latina e il carattere valentiniano.

L'epigrafe del Museo Capitolino doveva essere esposta, come ho già rilevato, in un ambiente in cui gli adepti si raccoglievano per celebrare i loro riti; un ambiente appartato e tranquillo che si trovava evidentemente nella villa di un generoso fratello di fede. Se vogliamo dar peso alla indicazione «probabilmente Tor Fiscale» che ci è pervenuta a proposito di quell'epigrafe, si potrebbe pensare, come ho già rilevato nella mia prima illustrazione del testo, alla grande villa della località Vignacce costruita in età adrianea[103]. Ma l'indicazione di Tor Fiscale non è sicura e, d'altra parte, la denominazione «Tor Fiscale» può estendersi ad una zona piuttosto ampia intorno alla torre medievale dalla quale il nome trae origine. Con uguale diritto si potrebbe pensare che anche nella zona intorno al terzo miglio, se esisterono tombe, vi fu anche — a sinistra della via venendo da Roma — una cospicua villa i cui ruderi furono rimessi in luce da Lorenzo Fortunati, nei suoi (mi si permetta il bisticcio) ugualmente fortunati scavi degli anni 1857 e 1858; una villa di pianta un po' insolita che sembra essere stata abitata fra il II e il III secolo e sulle cui rovine sorse alla fine del IV secolo la piccola basilica di Santo Stefano[104] (tav. 49, 2).

---

[99] Irenaeus, 1, 13, 2.

[100] Id., 1, 15, 1; 1, 18, 4.

[101] Il Cecchelli (op. cit.) restò anch'egli impressionato da quella singolare esibizione di calici eucaristici e dai dodici commensali (tanti ne compaiono — egli notò — anche nell'eretico ipogeo degli Aureli), e concluse essere lecito il sospetto di eterodossia.

[102] Wilpert, op. cit.

Ma sarebbe imprudente procedere sulla via delle ipotesi, nel tentativo di fissar meglio il luogo in cui la preziosa epigrafe capitolina possa essere stata rinvenuta. Basta, almeno per ora, stabilire — ciò che finora non si poteva — che la via Latina era particolarmente frequentata dai seguaci della gnosi di Valentino, che qui si riunivano per celebrare i loro riti e qui seppellivano anche i loro morti.

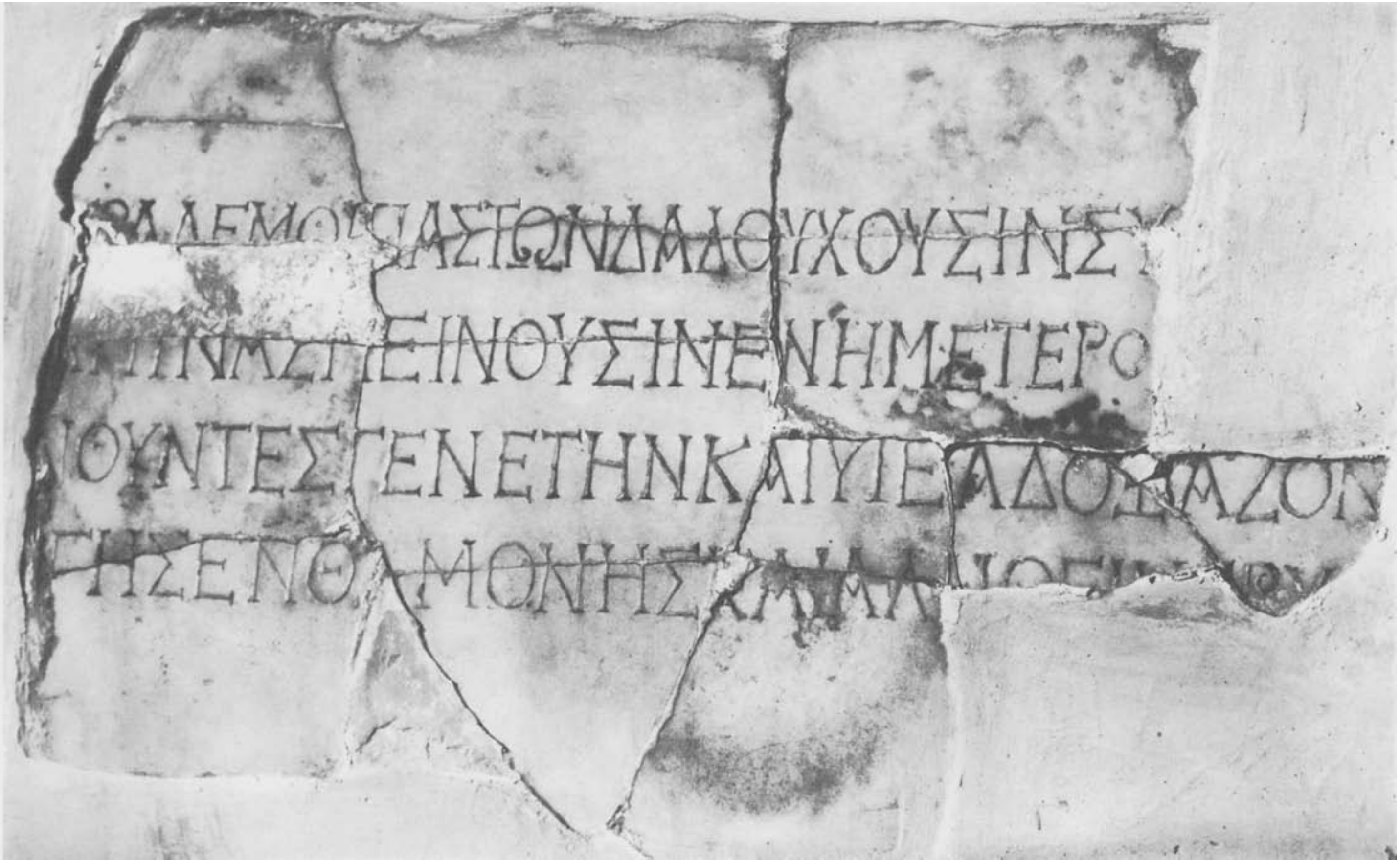
L'alta antichità dell'epigrafe del Museo Capitolino ci dice poi che proprio sulla via Latina la gnosi valentiniana ebbe la sua prima sede: prima e forse anche unica, perché in nessun'altra parte di Roma i Valentiniani hanno, per quanto almeno finora ne sappiamo, lasciato traccia di sé.

[103] Per questi ruderi, cfr. le mie osservazioni in BullCom. 79, 1963-64, 133 sg., nota 63.

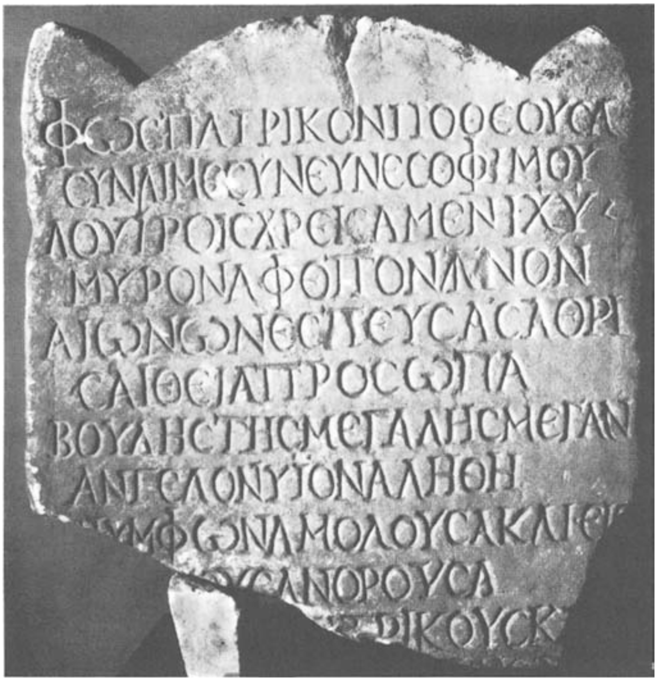
[104] Cfr. Ashby, BSR. 4, 1907, 64 sg.

Fonti fotografiche:

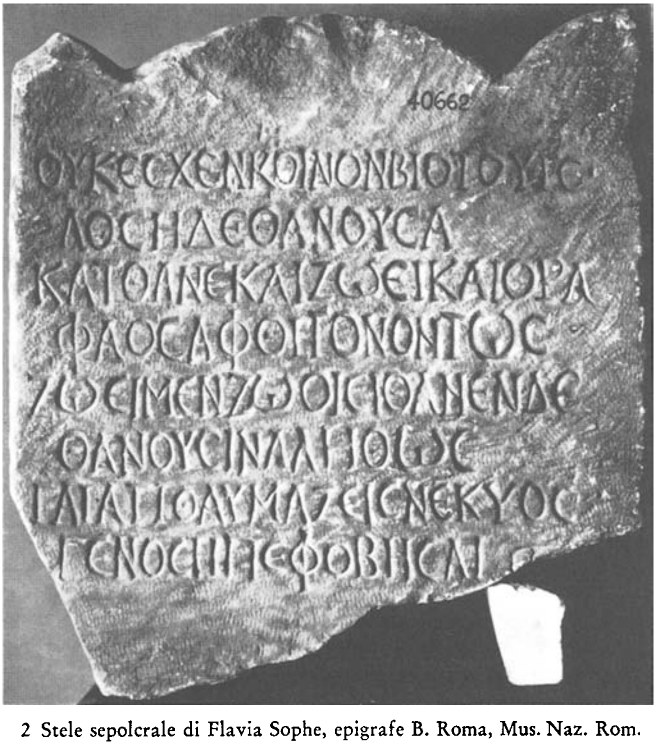
Tav. 47: Foto O. Savio (Roma). — Tav. 48, 1.2: Foto B. Guidotti (Roma). — Tav. 49, 1: da I. B. de Rossi, Inscr. Christ. Urbis Romae I p. CXVI. — Tav. 49, 2: da L. Fortunati, Relazione generale degli scavi e scoperte fatte lungo la via Latina ... tav. fra pp. 26 e 27. — Tavv. 50.51: da G. Wilpert, Pitture Cat. rom. tavv. 265.267. — Tav. 52, 1: Foto Pont. Com. Arch. Sacra no. 5010. — Tav. 52, 2: Courtesy Brit. Mus.


ΕΙΝΟΥΣΙΝΕΝΗΜΕΤΕΡΟ
ΟΥΝΤΕΣΓΕΝΕΤΗΝΚΑΙΥΙΕ
ΗΣΕΝΘΑΜΟΝΗΣ

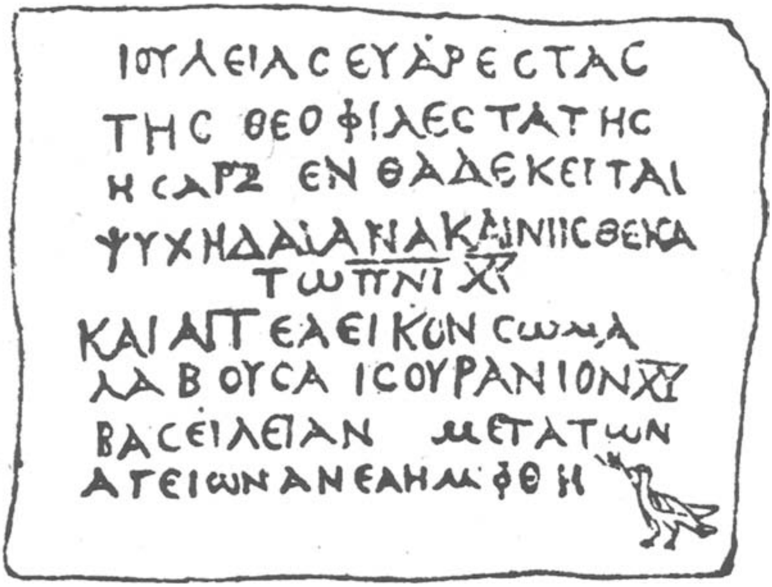
Lastra con epigrafe greca metrica. Roma, Mus. Cap.


ΦΩCΠΑΤΡΙΚΩΝΠΟΘΕΟΥCΑ
CΥΝΑΙΜΕCΥΝΕΥΝΕCΟΦΗΜΟΥ
ΛΟΥΤΡΟΙCΧΡΕΙCΑΜΕΝΗΧΥ
ΜΥΡΟΝΑΦΘΙΤΟΝΑΓΝΟΝ
ΑΙΩΝΩΝΕCΠΕΥCΑCΑΘΡΗ
CΑΙΘΕΙΑΠΡΟCΩΠΑ
ΒΟΥΛΗCΤΗCΜΕΓΑΛΗCΜΕΓΑΝ
ΑΓΓΕΛΟΝΥΙΟΝΑΛΗΘΗ
ΝΥΜΦΩΝΑΜΟΛΟΥCΑΚΑΙΕΙ
ΟΥCΑΝΟΡΟΥCΑ
ΡΙΚΟΥCΚ

1 Stele sepolcrale di Flavia Sophe, epigrafe A. Roma, Mus. Naz. Rom.

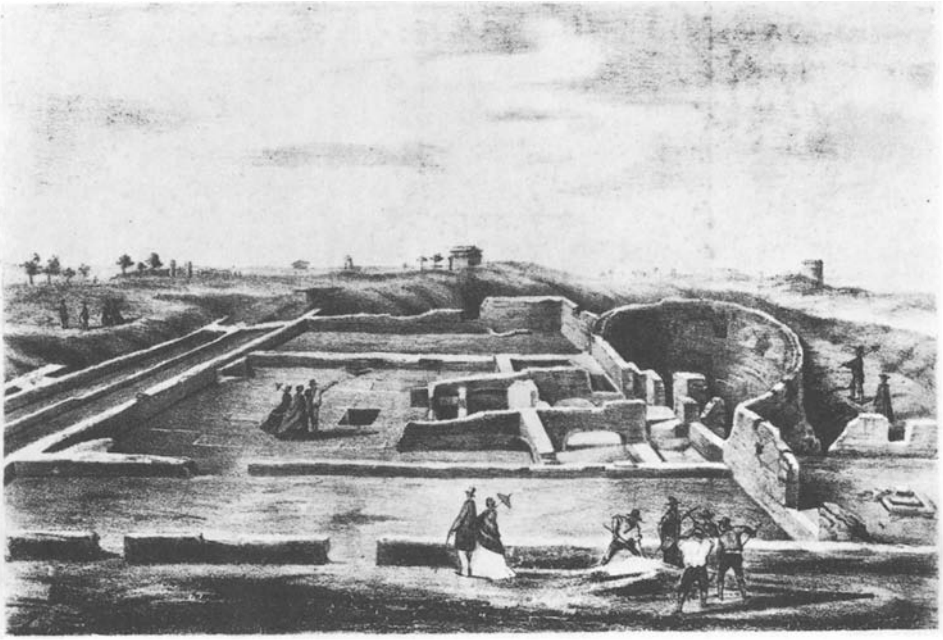

40662
ΟΥΚΕCΧΕΝΚΟΙΝΟΝΒΙΟΤΟΥΤΕ
ΛΟCΗΔΕΘΑΝΟΥCΑ
ΚΑΤΘΑΝΕΚΑΙΖΩΕΙΚΑΙΟΡΑ
ΦΑΟCΑΦΘΙΤΟΝΟΝΤΩC
ΖΩΕΙΜΕΝΖΩΟΙCΙΘΑΝΕΝΔΕ
ΘΑΝΟΥCΙΝΑΛΗΘΩC
ΓΑΙΑΤΙΘΑΥΜΑΖΕΙCΝΕΚΥΟC
ΓΕΝΟCΗΠΕΦΟΒΗCΑΙ

2 Stele sepolcrale di Flavia Sophe, epigrafe B. Roma, Mus. Naz. Rom.

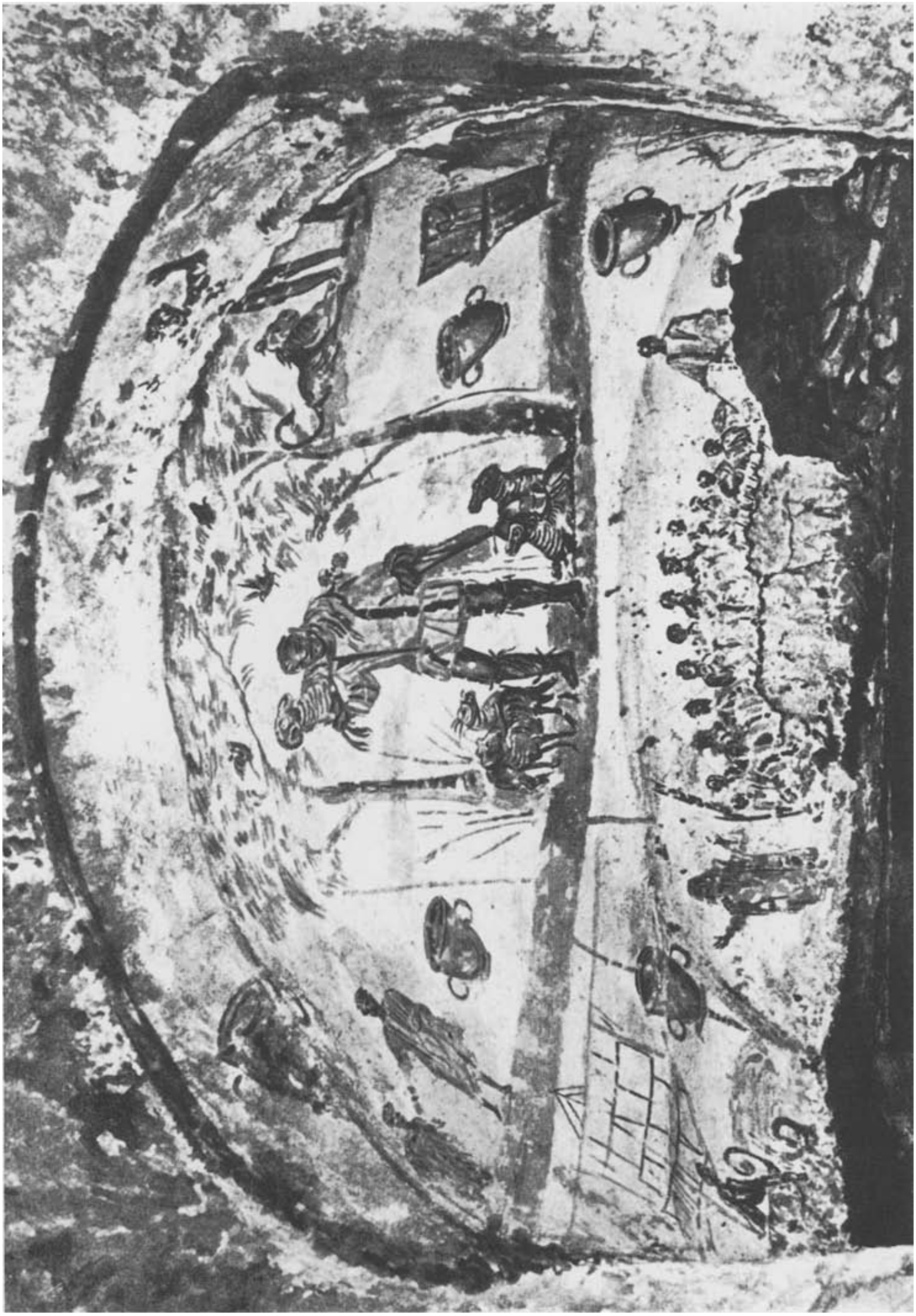


ΙΟΥΛΕΙΑϹ ΕΥΑΡΕϹΤΑϹ
ΤΗϹ ΘΕΟΦΙΛΕϹΤΑΤΗϹ
Η ϹΑΡΞ ΕΝ ΘΑΔΕ ΚΕΙΤΑΙ
ΨΥΧΗΔΑΙΑΝΑΚΑΙΝΙΙϹΘΕΚΑ
ΤΩΠΝΙ ΧΡ
ΚΑΙ ΑΠΤ ΕΑΕΙ ΚΩΝ ϹΩΜΑ
ΛΑΒΟΥϹΑ ΙϹΟΥΡΑΝΙΟΝ ΧΥ
ΒΑϹΕΙΛΕΙΑΝ ΜΕΤΑ ΤΩΝ
ΑΓΕΙΩΝ ΑΝΕΑΗΜ ΦΘ Η

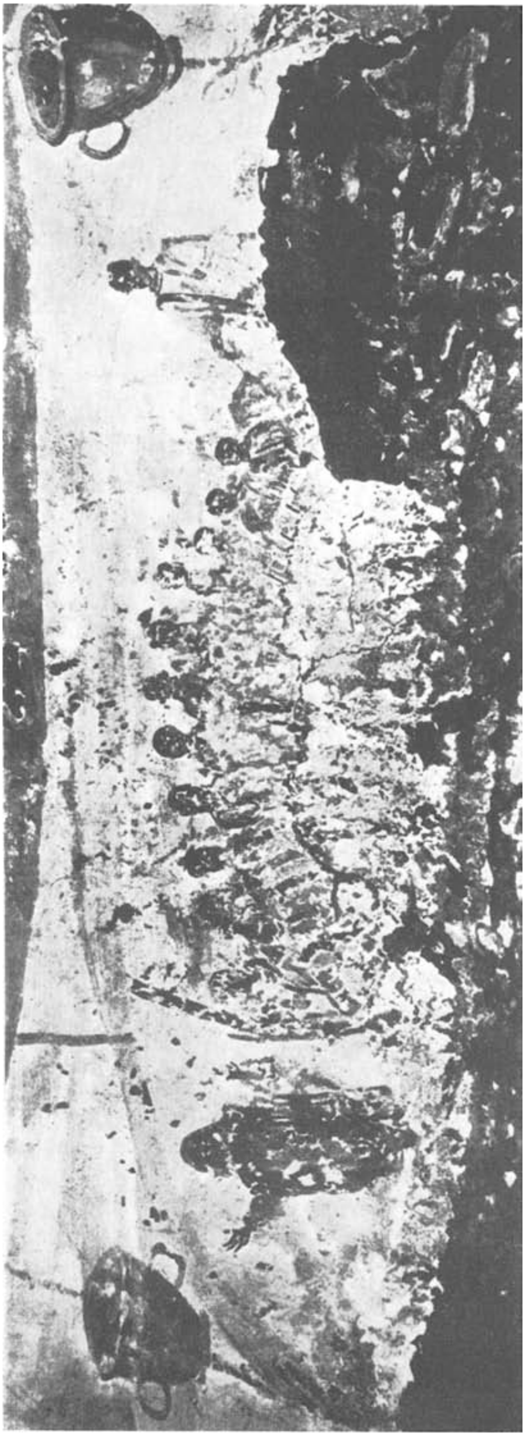
1 Epigrafe di Giulia Euaresta (perduta)



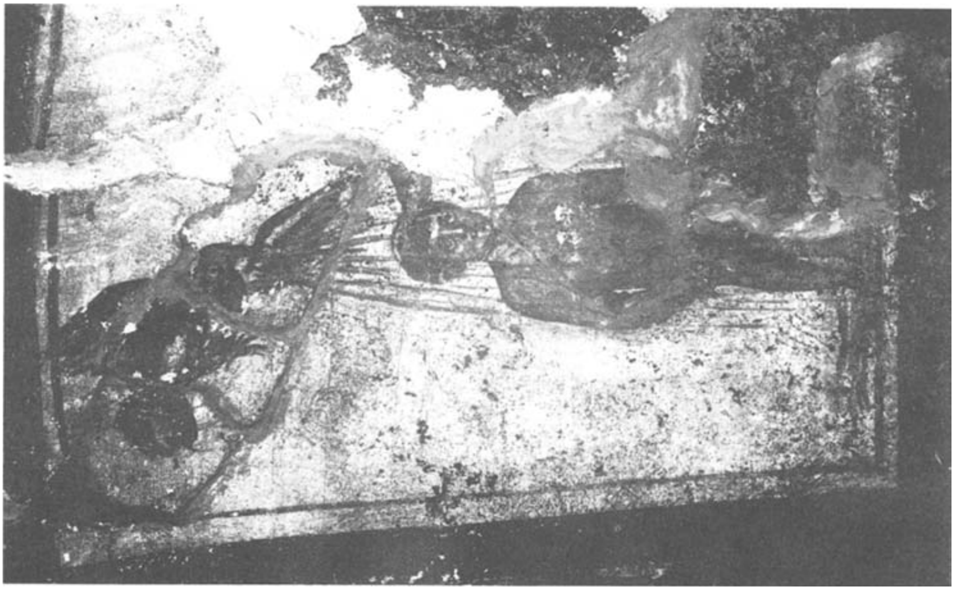
2 Veduta degli scavi 1857–58 al III° miglio della Via Latina



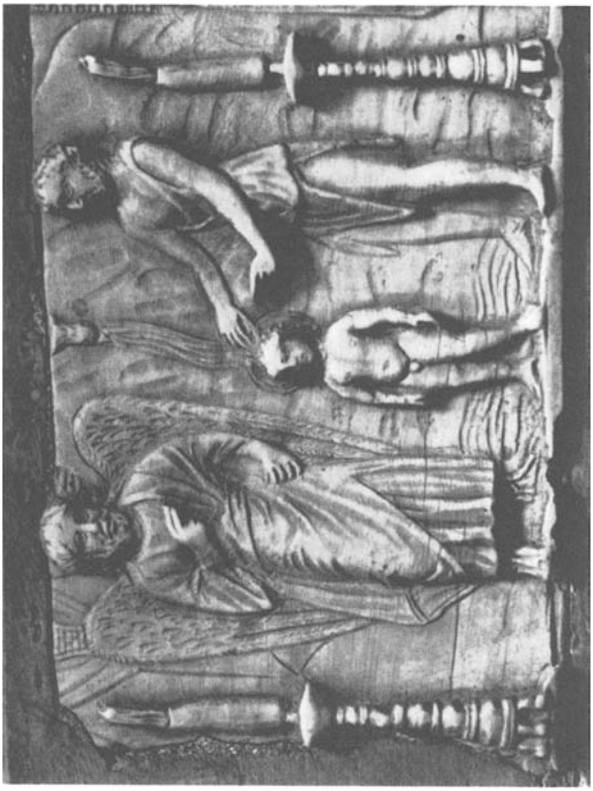
Veduta totale di un arcosolio. Roma, Ipogeo anonimo della Via Latina



Banchetto eucaristico; particolare della tav. 50



1 Battesimo di Gesù, affresco. Roma, Cimitero dei SS. Pietro e Marcellino



2 Battesimo di Gesù, particolare di tavoletta eburnea. Londra, Brit. Mus.

ANCORA SUI VALENTINIANI A ROMA

Nell'ultimo volume delle Römische Mitteilungen, in un articolo intitolato «Valentiniani a Roma: ricerche epigrafiche ed archeologiche», ho ripreso in esame un'importante epigrafe metrica cristiana del II secolo rinvenuta sulla via Latina e oggi conservata nel Museo Capitolino[1]. Credo di aver dimostrato che si tratta di un testo valentiniano, il quale doveva essere esposto in un ambiente destinato alle riunioni degli adepti e probabilmente alla celebrazione dei loro riti.

Il testo è stato da me letto e tradotto così:

[λου]τρὰ δ'ἐμοὶ παστῶν δα̣δουχοῦσιν συν̣[⏑ – –],
[εἰλ]απίνας πεινοῦσιν ἐν ἡμετέρο[ισι δόμοισι],
[ὑμ]νοῦντες γενέτην καὶ υἱέα δοξάζον[τες],
[αὐ]γῆς ἔνθα μόνης καὶ ἀληθείης ῥύ[σις ἐστίν].

«A me i fratelli delle camere nuziali celebrano alla luce delle fiaccole i lavacri (battesimali); bramano i conviti (eucaristici) nelle nostre case, inneggiando al Padre e glorificando il Figlio, donde è il flusso della luce unica e della verità».

Mi sembra, oggi, che questa interpretazione possa essere utilmente modificata sostituendo nel v. 4 [Σι]γῆς (o [Σει]γῆς) allo [αὐ]γῆς che avevo proposto. A tale ripensamento m'induce una cortese indicazione di quel grande conoscitore delle dottrine gnostiche cristiane che è il p. Antonio Orbe.

Di decisiva importanza si rivela, in questo caso, un passo di Ireneo, all'inizio della sua opera contro le eresie[2]. Parlando dell'eresia valentiniana, Ireneo afferma che il primo Eone, incomprensibile e invisibile, è il Προπάτωρ o Βυθός. Si noti che a questo Essere primigenio i Valentiniani davano anche, come risulta da altri testi, il nome di Πατήρ[3]. Ireneo séguita affermando che insieme a Προπάτωρ o Βυθός coesiste (συνυπάρχειν è il verbo usato) la mistica Σιγή, cioè il «Silenzio», detta anche Ἔννοια (= «Intelligenza») e Χάρις (= «Grazia»). È, questo, l'elemento femminile che si unisce al maschile[4]. Bisogna osservare, in proposito, che ambedue costituiscono un essere androgino, in cui l'elemento maschile è statico, mentre l'elemento femminile è dinamico. Riprendendo il passo di Ireneo, si legge poi che dai due elementi nasce Νοῦς (altrove chiamato Υἱός), al quale si associa come elemento femminile ’Αλήϑεια: altro essere androgino, in cui l'elemento maschile è statico, il femminile dinamico.

---

[1] RM. 80, 1973, 169-82.
[2] Irenaeus, 1, 5, 1.
[3] Cfr., p. es., Marcus Gnosticus, pr. Irenaeus, 1, 13, 6.
[4] Marcus (loc. cit.) attribuisce a Σιγή l'epiteto di μυστική.

Ecco dunque, secondo la testimonianza di Ireneo, la prima e originaria tetrade dei Valentiniani, quella che per essi era la «radice» dell'universo: καὶ εἶναι ταύτην πϱῶτον καὶ ἀϱχέγονον Τετϱακτύν, ἣν καὶ ῥίζαν τῶν πάντων καλοῦσιν. ἔστι γὰϱ Βυϑὸς καὶ Σιγή, ἔπειτα Νοῦς καὶ ’Αλήϑεια (= «. . . e questa è la prima e originaria tetrade che [i Valentiniani] chiamano anche radice di tutte le cose; è infatti Abisso e Silenzio, poi Intelletto e Verità»). E la notizia di Ireneo trova conferma in altri testi[5].

Se si considera ora, alla luce di queste idee, l'epigrafe della via Latina, è facile accorgersi, ch'essa acquista una nuova luce. Nel v. 3 sentiamo ricordare il Padre (Γενέτης, cioè Πατήϱ) e il Figlio (Υἱός); nel v. 4 compaiono, parallelamente, altri due termini, il secondo dei quali è ’Αλήϑεια. Del primo resta la sola fine (γῆς); quanto basta per capire che si tratta del genitivo di un nome femminile di quattro (o cinque) lettere terminante in — γή. S'impone allora, come estremamente allettante, il supplemento [Σι]γῆς (o, con variante ortografica di ει per ι, [Σει]γῆς). Avremmo così infatti, nella sua integrità, l'enunciazione della prima tetrade dei Valentiniani: Γενέτης (cioè Πατήϱ) — Σιγή accanto a Υἱός — ’Αλήϑεια.

Il supplemento [Σι]γῆς riceve, a mio giudizio, conferma dall'aggettivo μόνη. Integrando [αὐ]γῆς, bisognava intendere quell'aggettivo (e così io l'avevo inteso) come «preminente, unica che sia degna di essere ricordata». Ammettendo invece [Σι]γῆς, ecco che si presenta spontaneamente un'altra e molto più persuasiva interpretazione. Da varie fonti relative alla gnosi valentiniana risulta che i seguaci di Valentino applicavano al Padre l'attributo di μόνος[6]. L'Essere supremo, il principio di tutto, era il «Solitario» per eccellenza. Torna allora assai bene che la rispettiva Essenza femminile (Σιγή) venga a sua volta considerata μόνη.

Proponendo nel mio articolo il supplemento [αὐ]γῆς, avevo accennato alla fede dei Valentiniani non soltanto nel Padre e nel Figlio ma anche nello Spirito Santo e nella sua luce divina. Tale fede resta innegabile. Quanto però all'epigrafe della via Latina, se si modifica, come ritengo necessario, lo [αὐ]γῆς in [Σι]γῆς, scompare ovviamente l'accenno alla Trinità. Resta invece, anche col nuovo supplemento, l'integrazione ϱύ[σις nel suo significato di «flusso». Si ricordi infatti che, come sopra ho rilevato, Σιγή e ’Αλήϑεια sono gli elementi femminili dinamici dei rispettivi elementi maschili statici.

---

[5] Per Σιγή, cfr. F. M. Sagnard, La gnose Valentinienne (1947) [= Études de philosophie médiévale, 36], 146. 296. 299. 360. 368.

[6] Cfr. Hippolytus 6, 29, 3, 5, 7 (v. Sagnard, op. cit., 286. 356. 471. 474. 487).

Concludendo, l'epigrafe sembra doversi intendere così:

«A me i fratelli delle camere nuziali celebrano alla luce delle fiaccole i lavacri (battesimali); bramano i conviti (eucaristici) nelle nostre case, inneggiando al Padre e glorificando il Figlio, donde è il flusso di Sige solitaria e di Aletheia».

Se scompare l'allusione alla Trinità, il testo acquista, in compenso, un più forte carattere valentiniano e una maggiore pregnanza teologica. Ciò rende ancora più valide le conclusioni da me stabilite: che, cioè, quei quattro esametri furono dettati da un personaggio molto alto ed autorevole della cerchia di Valentino e che la via Latina fu la sede più antica e forse unica dei Valentiniani a Roma.

IL MISSIONARIO DI LIONE

In un recente fascicolo del *Journal des Savants*, Jean Pouilloux ha pubblicato un'importante iscrizione greca rinvenuta a Lione[1]. Dopo averla studiata con cura e illustrata con la dottrina che tutti gli riconosciamo, egli ha concluso che il testo *potrebbe* essere cristiano, ma non ne ha dato la certezza. Proseguendo a mia volta la via percorsa dal Pouilloux, credo di avere conseguito certi elementi nuovi che permettono di confermare la tesi della cristianità. Se pertanto le mie osservazioni colgono nel segno, il testo di Lione raggiungerà un primato di antichità e d'interesse fra le iscrizioni cristiane dell'Occidente.

La pietra contenente la nostra epigrafe tornò alla luce nel 1974, rimessa in opera nelle fondazioni di una cappella funeraria addossata all'abside della chiesa carolingia di San Giusto. Pare assodato che, dopo avere appartenuto ad un mausoleo, essa sia stata reimpiegata come soglia in una porta. Mutila a destra, essa presenta — entro i limiti di una semplicissima cornice — due colonne di scrittura costituite di 13 righe ciascuna. La seconda colonna si conserva soltanto in piccola parte, causa la suddetta mutilazione della lastra, ed ha per di più le ultime due righe martellate. Le lettere sono un po' più grandi nella seconda colonna che non nella prima.

Di grande importanza è, in questo caso, la determinazione dell'età. Mettendo la nostra epigrafe a confronto con le non molte epigrafi greche di Lione finora conosciute, Jean Pouilloux è giunto alla conclusione che i caratteri della scrittura ci porterebbero alla seconda metà del II secolo o, al massimo, all'inizio del III. Per conto mio, credo ch'egli abbia ragione e propendo anzi più verso la seconda metà del II che non verso l'inizio del III secolo. La datazione è, del resto, confermata dall'esame del contenuto.

---

[1] J. Pouilloux, in *Journal des Savants*, 1975, pp. 47-75.

Il testo consiste in versi esametri, non tutti metricamente perfetti (i vv. 3, 4, 8 sono un po' zoppicanti), i quali presentano qua e là reminiscenze di poesia omerica.

Riproduco il testo pubblicato da Jean Pouilloux, introducendovi soltanto — al v. 9 — una correzione che non altera il senso:

col. I εἰ γνῶναι ποϑέεις ὅστις βροτὸς ἐνϑάδε κεῖται
οὐδὲν σειγῆς, ἔργα δὲ γράμματα πᾶν τάδε λέξει·
Εὐτέκνιος ἐπίκλην, 'Ιουλιανὸς τοὔνομα τῷδε,
Λαοδίκια πατρίς, Συρίης περίβλεπτον ἄγαλμα·
5 ἔντιμος πατρόϑεν, μήτηρ δ' ἔχε δόξαν ὁμοίην,
χρηστὸς καὶ δίκαιος πᾶσιν πεφιλημένος ἀντί,
οὗ Κελτοῖς λαλέοντος ἀπὸ γλώσσης ῥέε πειϑώ.
ποικίλα μὲν περιῆλϑεν ἔϑνη, πολλοὺς δὲ δήμους
ἔγνω καὶ ψυχῆς ἀρετὴν ἤσκησεν ἐ<ν> αὐτοῖς.
10 κύμασιν καὶ πελάγει συνεχῶς ἐπέδωκεν ἑαυτόν,
δῶρα τὰ πάντα φέρων εἰς Κελτοὺς καὶ Δύσεως γῆν
[ὅ]σσα ϑεὸς προσέταξε φέρειν χϑόνα πάνφορον 'Ηοῦς,
[οὕνε]κα τὸν φιλέεσκε βροτόν· τριπλᾶ φῦλα τὰ Κελτῶν

col. II ἤλασεν εἰς βαϑ[– –
15 ἀντὶ τρόπων ακ[– –
τῶν πάντων κρ[– –
ἐν δόξῃ κατε[– –
ὑεῖ πανμακ[– –
καὶ πᾶσιν το[– –
20 τοὔνεκα το[– –
υἱὸς ηλεκτ[– –
αἰτητὸς · [– –
ψυχῆς τεμ[– –
δοίη τε ϑε[– –
– – – – – –
– – – – – –

Ed ecco ora la traduzione che il Pouilloux dà della col. I:

« Si tu désires savoir le mortel qui repose ici, rien de caché, mais ses œuvres, l'inscription que voici en dira tout. Eutéknios est son surnom, Ioulianos son nom; Laodicée, sa patrie, parure admirable de la Syrie; notable, du côté de son père, et sa mère avait un beau rang analogue; de bon service et juste pour tous, avec en retour l'affection de tous. Quand il parlait aux Celtes, la persuasion coulait de sa bouche. Il a circulé en des nations diverses; il a connu des peuples nombreux et chez eux exercé la valeur de l'âme; aux flots et à la mer sans relâche il s'est exposé, apportant en présent aux Celtes et à la terre d'Occident tout ce que Dieu a fixé de porter à la terre d'Orient féconde en tous produits, parce qu'il l'aimait, homme qu'il était; il a poussé les trois tribus des Celtes vers les degrés (?) . . . »[1].

Si tratta, come si vede, dell'epitafio di un Siriano proveniente da Laodicea. Nel commentare l'epigrafe, il Pouilloux ricorda giustamente che nel II e nel III secolo si verificò un afflusso di Orientali verso la valle del Rodano e verso Lione, suo centro più notevole; e cita, fra l'altro, l'epitafio greco-latino di un altro Siriano, che portava il nome Thaimos e il soprannome Iulianos[2]. Costui era un mercante oriundo di Kanotha. Il nostro Euteknios, invece, esercitava un'attività diversa. Nobile di stirpe sia da parte di padre sia da parte di madre, egli aveva compiuto lunghi viaggi per mare (vv. 8 sg., 10), viaggi ai quali l'autore dell'epigrafe allude mettendo a profitto i famosi e un po' abusati versi che all'inizio dell'Odissea descrivono le peregrinazioni di Ulisse[3]. L'elevatezza dell'animo aveva reso il nostro uomo gradito alle popolazioni celtiche (v. 7), fra le quali egli aveva a lungo esercitato la virtù (v. 9) e svolto opera di persuasione (v. 7). Sua vocazione sembra essere stata quella di portare nella Gallia e nell'Occidente i doni conferiti per volontà di Dio alla feconda terra d'Oriente Per questo, Dio lo aveva amato, pur essendo egli un uomo.

Cercando di definire la natura e l'attività di un siffatto personaggio, Jean Pouilloux sale per la seguente *klimax*: « orateur? professeur? philosophe? », poi « professeur de morale ou de vertu? », poi « élu d'un dieu », « missionnaire »[4]. Infine, egli si domanda se sia possibile o no considerarlo cristiano e, ammessa la ipotesi della cristianità, se la nostra epigrafe sia anteriore o posteriore alla celebre persecuzione del 177, quando i 40 martiri della chiesa di Lione si offrirono al supremo sacrificio.

A favore della cristianità, il Pouilloux non manca di raccogliere vari elementi: 1) l'epigrafe ricorda un dio d'amore (v. 13); 2) il verbo ἀσκεῖν (v. 9) è spesso usato dai Padri della Chiesa; 3) i termini ἔθνη e δῆμοι (v. 8)

---

[1] Al v. 9 il Pouilloux dà ἤσκησ' ἐν ἑαυτοῖς, dove il pronome riflessivo ἑαυτοῖς gli crea naturalmente qualche difficoltà (cfr. pp. 69, 73). A me sembra preferibile leggere ἤσκησεν ἐ<ν> αὐτοῖς ammettendo che l'omissione del *ny* abbia avuto origine da una svista del lapicida davanti al doppio εν nel testo ch'egli copiava.

[2] *IG*, XIV 2532. Cfr. J. Pouilloux, *op. cit.*, pp. 61-63 e 62, nota 5.

[3] Homerus, *Odyss.*, I 3-4.

[4] Cfr. J. Pouilloux, *op. cit.*, pp. 67, 69, 72.

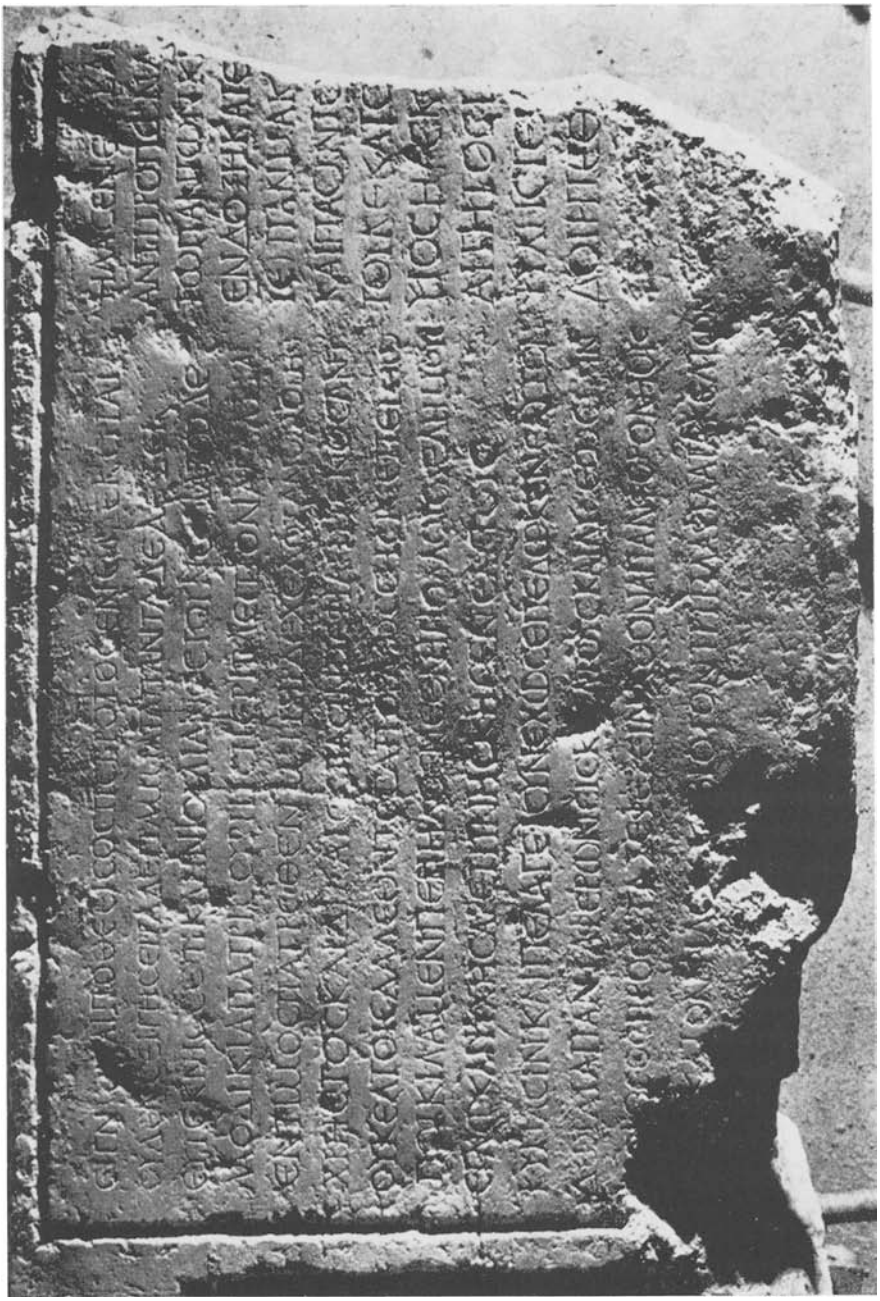


Fig. 1 - L'iscrizione funeraria di Iulianos Euteknios.

distinguono presso gli stessi Padri rispettivamente i pagani e i Cristiani[1]; 4) l'espressione πειθώ (v. 7) viene spesso strettamente legata al ricordo della fede cristiana[2]; 5) Euteknios, nome se non unico certamente assai raro, potrebbe adattarsi ad un padre spirituale e ricordare i τέκνα ἀγαπητά di San Paolo[3], pur non essendo escluso (così pensa il Pouilloux) che il nome abbia avuto origine da una reale, felice paternità dell'enigmatico «figlio» menzionato due volte nella seconda colonna (vv. 18, 21); 6) alla tesi cristiana s'intonerebbe il linguaggio un po' arcano del poemetto.

Basandosi su tutti codesti indizi, il Pouilloux si sente portato verso una soluzione cristiana, ma non osa pronunciare una parola definitiva. Come egli stesso afferma alla fine del suo articolo, il commento da lui redatto era stato sottoposto due volte all'esame di una cerchia di studiosi: una prima volta a Lione (1.3.1975) e una seconda volta a Parigi (3.3.1975). Ma le successive discussioni non avevano segnato, a quanto sembra, alcun passo avanti rispetto al problema più importante: quello della cristianità o meno dell'epigrafe[4].

Un passo avanti, anzi — oso sperarlo — un passo decisivo, credo di poterlo fare ora io stessa.

Desidero anzitutto insistere su alcuni degli argomenti già considerati dal Pouilloux.

In primo luogo, mi richiamo al concetto del dio d'amore (v. 13). Il Pouilloux osserva che, se il dio d'amore per eccellenza è quello dei Cristiani, non manca d'altra parte nelle religioni pagane di origine orientale approdate alle rive della Gallia la figura del dio unico amante dei suoi fedeli, ciò che naturalmente renderebbe non indispensabile l'accettazione della tesi cristiana[5]. Ma — ci si può chiedere — quali furono, in sostanza, le divinità orientali pagane approdate alla Gallia? Esse furono Mitra, Cibele, Attis, le divinità sirie[6]. Ora, fra codeste divinità nessuna ve n'è (mi sembra) che abbia diritto ad essere considerata un dio d'amore, alla quale cioè possa essere attribuito — nel nostro caso — un sentimento di benevola predilezione verso Euteknios che, durante la vita, si è prodigato con tutte le forze per adempierne la volontà. Bisogna dunque ricadere sul Dio dei Cristiani [1]. In secondo luogo, sembra difficile interpretare non cristianamente la frase ψυχῆς ἀρετὴν ἀσκεῖν (v. 9) [2]. In terzo luogo, l'uso di πειθώ (v. 7) presso i Padri della Chiesa, e specialmente la frase di Clemente Alessandrino πειθὼ δὲ ἡ βεβαίωσις τῆς πίστεως, parlano, a mio giudizio, un po' troppo chiaramente a favore della cristianità [3].

---

[1] È notevole che lo stesso Ireneo di Lione definisca come ἔθνη i pagani (Irenaeus, *Adv. haer.*, 2, 32, 4). Per l'uso cristiano di δῆμοι, cfr. G. W. H. Lampe, *A Patristic Greek Lexicon*, Oxford 1961, s.v. δῆμος.

[2] Specialmente significativa è l'espressione di Clemens Alex., *Strom.*, 7,11: πειθὼ δὲ ἡ βεβαίωσις τῆς πίστεως.

[3] Paulus, *Ephes.*, 5,1. Cfr. J. Pouilloux, *op. cit.*, p. 74.

[4] Cfr. Id., *op. cit.*, p. 75.

[5] Id., *op. cit.*, p. 72.

[6] Cfr. R. Turcan, *Les religions de l'Asie dans la vallée du Rhône*, Leiden 1972.

A questi indizi già raccolti dal Pouilloux vorrei ora aggiungerne alcuni altri che risultano da un esame approfondito della mutila col. II e che, se non erro, trasformano in certezza la probabilità, ammessa dal Pouilloux, del carattere cristiano della nostra epigrafe.

Di grande importanza è il v. 18: ὑεῖ πανμακ[– –. Sul problematico figlio il Pouilloux è rimasto incerto, e tale incertezza è stata condivisa da A. Audin, le cui osservazioni di carattere tecnico-archeologico precedono lo scritto del Pouilloux [4]. L'uno e l'altro studioso però sembrano ritenere che questo figlio, ricordato anche al v. 21, sia stato un rampollo del defunto. Mentre infatti il Pouilloux ammette, come ho detto, che il presunto figlio possa aver determinato il nome del padre Εὐτέκνιος [5], l'Audin immagina addirittura un busto del figlio collocato in una nicchia a sinistra rispetto all'epigrafe, mentre un busto del padre avrebbe trovato posto in una nicchia a destra [6]. Si è invece mancato di osservare che il gruppo di lettere superstiti πανμακ[– – ammette soltanto un paio d'integrazioni e che queste sono di grande peso.

Le lettere πανμακ[– – possono infatti essere supplite o in πανμάκ[αρι o in πανμακ[αρίστῳ. Ora, i due aggettivi πάνμακαρ e πανμακάριστος (= πάμμακαρ e παμμακάριστος), significanti la piena beatitudine, sono di uso esclusivamente cristiano [7]. Lo è anche παμμακάριος, derivante da πάμμακαρ, che però sembra doversi escludere, nel nostro caso, perché un πανμακ[αρίῳ si opporrebbe al metro. Prescindendo poi dal tema iniziale παν-, si osservi che l'aggettivo μακάριος fu comune epiteto dei martiri cristiani e che in seguito si estese, come μακαρίτης, a tutti i defunti morti in grazia di Dio, per probabile suggestione della celebre frase dell'*Apocalisse* μακάριοι οἱ νεκροὶ οἱ ἐν Κυρίῳ ἀποθνήσκοντες ἀπάρτι [1].

---

[1] È quasi superfluo citare testi evangelici e patristici in cui si mette in evidenza l'amore di Dio (e di Cristo) verso gli uomini. Mi limito a ricordare Ioannes, 3,16; 14,21 e 23; 16,27; Paulus, II *Cor.*, 9,7; *Ephes.*, 5,2; II *Thess.*, 2, 16; *Hebr.*, 12,6; Clemens Alex., *Protr.*, 10; Id., *Paed.*, 1, 3, ecc.

[2] Un ψυχῆς ricorre anche nella col. II 23.

[3] V. sopra, p. 847, nota 2.

[4] A. Audin, in *Journal des Savants*, cit., pp. 56-58.

[5] J. Pouilloux, *op. cit.*, p. 64; « que le personnage soit heureux dans son enfant ou qu'il ait été lui-même attentif à ses enfants, selon que l'on accorde au composé la valeur active ou passive ».

[6] A. Audin, *op. cit.*, p. 58.

[7] Unica eccezione pagana è, ch'io sappia, per πάμμακαρ l'uso del termine παμμάκαρες per indicare gli dei in un inno « orfico » (19,3). In materia di inni « orfici », ai quali elementi di così vario genere e di così varia età hanno contribuito, non si possono peraltro escludere apporti della fraseologia cristiana. Per

Poiché dunque nella epigrafe di Lione πανμακ[– – deve, come ho detto, esser considerato inizio di un aggettivo cristiano, o πανμάκ[αρι o πανκακ[αρίστῳ, e poiché questo aggettivo segue ad un ὑεῖ, se ne deduce che qui era nominato il Figlio divino. Ciò trova conferma in una epigrafe di Laodicea Combusta, databile al IV secolo, in cui Cristo viene definito appunto come πάνμακαρ [2] e anche, indirettamente, da un passo di Eusebio nel quale παμμακάριστα κρέα sono le carni di Cristo nel sacramento dell'Eucaristia [3]. Si noti poi che anche il semplice μάκαρ viene attribuito ad Redentore sia in due epigrammi dell'*Antologia Palatina* [4] sia in epigrafi dell'Asia Minore, di Creta e di Corcira [5]. Del resto, che a Cristo si addicano perfettamente gli aggettivi πάμμακαρ e παμμακάριστος risulta altresì dalla definizione che Agostino, nel *De civitate Dei*, dà del Verbo divino: *inmortale et maxime beatum Verbum* [6].

Ma che il misterioso « figlio » del v. 18 debba essere inteso come Cristo viene confermato dall'interpretazione che, a mio giudizio, s'impone per il v. 21: υἱὸς ηλεκτ[– –.

Il gruppo di lettere ηλεκτ sembra non ammettere altra integrazione se non ἠλέκτ[ωρ, epiteto del sole sfolgorante, che ricorre due volte nell'Iliade e una volta nell'Inno omerico ad Apollo [7]. Ora, la presenza di un siffatto termine accanto ad υἱὸς e dopo il ricordo — al v. 18 — del Figlio παμμα-

---

quanto riguarda παμμακάριστος, esso ricorre nel Lessico di Hesychius, dove è spiegato come πανόλβιος.

[1] *Apocal.*, 14,13. Di μακάριος è anche comunissimo — negli epitafi cristiani — il superlativo μακαριώτατος. A differenza di πάμμακαρ e παμμακάριστος usati dai soli Cristiani, μάκαρ e μακάριος s'incontrano qua e là anche presso i pagani, ma sempre in relazione col mondo divino.

[2] *Mon. Asiae Min. ant.*, I, 226.

[3] Nilus, *Epist.*, 1, 180 (*Patr. Gr.*, 79, 125 A).

[4] *Anth. Pal.*, 1,30; 8,80 (Gregorius Nazianz.).

[5] Per l'Asia Minore: *Mon. Asiae Min. ant.*, I, 382, l. 14; per Creta: *Inscr. Cret.*, II 24, n. 13 (A. C. Bandy, *The Greek Christian Inscriptions of Crete*, Ἀθῆναι 1970, n. 80), l. 9; per Corcira: *IG*, IX 1,721.

[6] Augustinus, *Civ. Dei*, 9,15.

[7] Homerus, *Il.*, VI 512-514; XIX 397 sg.; *Hymn. Apoll.*, 369. Il medesimo appellativo viene attribuito anche al fuoco (cfr. P. Chantraine, *Dictionn. étymol. de la langue grecque*, *s. v.* ἠλέκτωρ, p. 409).

κάριστος acquista grande valore appena si pensi che gli antichi Cristiani concepivano Cristo quale Sole della vita e della salvezza. Su questo argomento Franz Joseph Dölger scrisse, com'è noto, un intero libro, intitolato appunto *Sol Salutis*.

Se pertanto si legge al v. 21 υἱὸς ἠλέκτ[ωρ e s'interpretano queste parole come Cristo-Sole, ecco che acquistano valore i vv. 11-12. In essi è detto che Euteknios portò « fra i Celti e nella terra d'Occidente tutti i doni che per volere di Dio furono prodotti dalla ferace terra d'Oriente ». Jean Pouilloux non ha mancato di rilevare che qui emerge, ancora una volta, il noto motivo della contrapposizione fra Oriente e Occidente, motivo inteso (così egli afferma) ad esaltare i lunghi viaggi compiuti dal nostro personaggio [1]. È possibile (non lo nego) che l'autore dell'epigramma abbia pensato alle lunghe e faticose peregrinazioni di Euteknios; ma l'accenno ai doni dell'Oriente trasferiti nell'Occidente riveste anche, a mio avviso, un ovvio concetto cristiano: quello cioè che il verbo di Cristo, manifestatosi nell'Oriente, procede, come il sole, dall'Oriente verso l'Occidente. Insomma, *ex Oriente lux*.

Il binomio Oriente-Occidente considerato dal punto di vista cristiano ci appare con significativa evidenza in alcuni pensieri di Lattanzio, che qui è opportuno ricordare. L'Oriente fu privilegiato da Dio rispetto all'Occidente. L'Oriente è infatti sede della luce, accesa da Dio, Luce stessa, per la quale l'uomo nasce alla vita eterna; l'Occidente è invece il luogo delle tenebre, del peccato e della morte [2]. L'Oriente si vanta perciò di aver posseduto il paradiso terrestre, creato da Dio per la felicità del genere umano [3].

Causa e coronamento dei privilegi divini è, naturalmente, la comparsa di Cristo nell'Oriente. Ma di qui la rivelazione salutare e la luce spirituale di Cristo-Sole debbono essere propagate nell'Occidente. Questa appunto è la missione affidata da Dio ad alcuni degli apostoli. Così, secondo la lettera dello Pseudo-Clemente romano a Giacomo (III - IV secolo ?), Pietro, l'Eletto di Cristo, « ebbe l'ordine d'illuminare l'Occidente, la parte più tenebrosa del mondo » (Πέτρος . . . ὁ τῆς δύσεως σκοτεινότερον τοῦ κόσμου μέρος . . . φωτίσαι κελευσθείς[4]). E ancora più tardi nel corso del IV secolo il papa Damaso, esaltando Pietro e Paolo venerati dai Romani nel santuario *in Catacumbas*, al terzo miglio della via Appia, riconobbe che l'Oriente aveva mandato i due discepoli di Cristo (*discipulos Oriens misit*), ma che il martirio gloriosamente subìto a Roma li aveva fatti divenire cittadini dell'Urbe[1].

---

[1] J. Pouilloux, *op. cit.*, pp. 70 sg.

[2] Lactantius, *Divinae institutiones*, 2, 9, 5-6.

[3] Id., *op. cit.*, 2, 12, 15.

[4] Ps. Clemens, *Epist.*, 1 (*Patr. Gr.*, 2, 33 A).

Euteknios di Laodicea è, dunque, da annoverarsi fra gli apostoli dell'Occidente.

Non potendosi pertanto dubitare della cristianità dell'epigrafe, è facile ravvisare un altro elemento cristiano ai vv. 13 sg. Davanti alle parole τριπλὰ φῦλα τὰ Κελτῶν / ἤλασεν εἰς βαθ[– –, Jean Pouilloux si pone le domande « Où a-t-il conduit les trois tribus Gaules? vers quels degrés (εἰς βαθ[μούς...) ou vers quelle profondeur (εἰς βάθ[ος...)? »[2]. A me sembra che non si possa esitare nel prescegliere la prima integrazione. L'autore del nostro epigramma vuole evidentemente, significare i « gradi » della vita spirituale. Clemente Alessandrino poi suggerisce, qui, opportuni pensieri. Mentre in un luogo del *Pedadogo* egli parla di un σωτήριος βαθμός[3], in un passo dei *Stromata* precisa che vi sono tre βαθμοί della salvezza, cioè l'insegnamento (διδασκαλία), la speranza (ἐλπίς) e l'amore (ἀγάπη)[4]. Per questi gradi dell'ascesi cristiana il nostro missionario ha guidato i suoi discepoli delle tre Gallie, cioè di quelle regioni in cui Augusto aveva diviso il paese: l'Aquitania, la Lugdunese, la Belgica. Si noti poi che un altro passo di Clemente dà piena ragione di quell'ἤλασεν con cui si apre il v. 14. Sempre nei *Stromata* si legge infatti che un solo auriga, cioè Dio, guida ciascuno di noi alla salvezza (ἑνὸς ἡνιόχου κατὰ προκοπὴν ἐλαύνοντος ἕκαστον ἡμῶν εἰς σωτηρίαν)[5]. L'uso del verbo ἐλαύνειν anche nell'epigramma di Lione dimostra che anche il nostro missionario veniva concepito come un auriga che guida il carro del suo popolo per i gradi della perfezione cristiana.

Seguitando a esaminare la mutila seconda colonna di scrittura, per tentare di spigolarne qualche altro elemento cristiano, si potrà forse ammettere che al v. 16 il τῶν πάντων κρ[– – alluda a Dio Padre signore dell'universo e che al v. 17 lo ἐν δόξῃ si riferisca alla gloria del Paradiso. Ai vv. 18 e 21 seguono, come si è visto, le allusioni al Figlio divino. Alla fine, prima dei due versi erasi, c'era forse l'inizio di una preghiera di petizione δοίη τε Θε[– –[6].

La datazione dell'epigrafe assume, come ho detto, un'eccezionale importanza. Affermando che i caratteri della scrittura suggeriscono la seconda metà del II secolo o l'inizio del III, il Pouilloux si domanda se il nostro testo sia anteriore o posteriore al 177, cioè all'anno della persecuzione che costò la vita ai famosi quaranta martiri. Per parte mia, sarei più incline a scendere dopo il 177, ma non oltre la fine del secolo. Preferirei, in sostanza, collocare l'epigrafe dopo la morte di Marco Aurelio (180), nel periodo che comprende il regno di Commodo e la prima parte del regno di Settimio Severo. In quell'epoca infatti, nella quale la Gallia sembra aver goduto di una certa tranquillità, è abbastanza facile ammettere che un apostolo cristiano abbia potuto liberamente viaggiare, portando la nuova fede per tutto il vasto ambito delle tre Gallie. È anche agevole pensare che, venuto egli a morte, gli sia stato eretto a Lione un decoroso mausoleo. Alla medesima età si addicono poi assai bene vuoi l'assenza di simboli cristiani vuoi il fraseggiare lievemente arcano. Questi caratteri distinguono, in realtà, le più antiche iscrizioni cristiane e in particolare quella frigia di Abercio, databile anch'essa verso l'ultimo quarto del II secolo.

---

[1] Damasus, *Epigr.* 20.

[2] J. Pouilloux, *op. cit.*, p. 71.

[3] Clemens Alex., *Paedag.*, I 1, 3, 3.

[4] Id. *Strom.*, IV 7, 53, 1.

[5] Id., *ibid.*, II 20, 126, 3.

[6] Si penserebbe a δοίη τε Θε[ὸς – – Il metro incontra però, comunque, un ostacolo nella brevità di τε.

Il nuovo epitafio di Euteknios a Lione, ora (così voglio sperare) dimostrato sicuramente cristiano, si allinea per importanza a quello famoso di Pektorios, trovato tanti anni fa nella vicina Autun (Augustodunum), ed entra insieme con esso nel numero dei più insigni testi epigrafici paleocristiani, non soltanto dell'Occidente ma in generale di tutto il mondo cristiano.

IL PRIMATO DELLA CHIESA DI ROMA

(Ireneo, *Adversus Haereses* 3, 1-2)

In un articolo intitolato *L'iscrizione di Abercio e Roma*, che uscí nel 1971 nella rivista « Ancient Society » a Lovanio (1), credo di aver dimostrato che Abercio, vescovo di Hieropolis (o Hierapolis) nella Frigia Salutare, dettando fra il 170 e il 200 d. C. il suo famoso epitafio, considerava Roma centro del regno di Cristo in terra e la chiesa romana regina fra le altre chiese. In altre parole, Abercio riconosceva il primato della chiesa di Roma. Estendendo poi la mia indagine, trovai conferme piú o meno esplicite di codesta opinione nelle parole di altri ecclesiastici non romani del II e del III secolo, da Ignazio di Antiochia fino ad Origene.

Di capitale importanza fra gli scritti da me considerati è il celebre e tanto discusso luogo di Ireneo vescovo di Lione nella sua opera contro le eresie (*Adversus haereses* 3, 1-2). Quest'opera, composta fra il 175 e il 189, ci è pervenuta parte nell'originale greco, parte in una traduzione latina che sembra essere fedele, parte in versioni armena e siriaca. Il passo che a noi interessa è in latino. Lo riprendo in esame, perché credo di poter aggiungere qualche cosa al commento che allora ne feci (2).

Per maggiore chiarezza, sarà bene ripetere che, secondo Ireneo, ogni uomo di retta intenzione può, se vuole, riconoscere in ogni chiesa la genuina tradizione apostolica, basandosi sulla ininterrotta serie dei vescovi locali, a cominciare da quelli che nelle singole chiese furono stabiliti dagli Apostoli. Egli séguita poi (è opportuno tornare a riprodurre testualmente le sue parole): *Sed quoniam valde longum est in hoc tali volumine omnium ecclesiarum enumerare successiones, maximae et antiquissimae et omnibus cognitae a gloriosissimis duobus apostolis Petro et Paulo Romae fundatae et constitutae ecclesiae eam quam habet ab apostolis traditionem et « adnuntiatam hominibus fidem » per successiones episcoporum pervenientem usque ad nos indicantes, confundimus omnes eos qui quoquo modo, vel per sibiplacentiam vel vanam*

---

(1) M. Guarducci, in « Ancient Society » 2, 1971, 174-203.

(2) *Op. cit.*, 189-195.

gloriam vel per caecitatem et sententiam malam, praeterquam oportet colligunt. Ad hanc enim ecclesiam propter potentiorem principalitatem necesse est omnem convenire ecclesiam, hoc est eos qui sunt undique fideles, in qua semper ab his qui sunt undique conservata est ea quae est ab apostolis traditio. Segue la lista dei vescovi di Roma. Poi Ireneo prosegue: *Hac ordinatione et successione ea quae est ab apostolis in ecclesia traditio et veritatis praeconatio pervenit usque ad nos. Et est plenissima haec ostensio unam et eandem vivificatricem fidem esse quae in ecclesia ab apostolis usque nunc sit conservata et tradita in veritate.*

Ecco come allora tradussi, il piú possibile letteralmente: « Ma poiché sarebbe molto lungo enumerare in un volume di questo genere le ‘ successioni ’ di tutte le chiese, (occupiamoci) della chiesa piú grande e piú antica e nota a tutti, fondata e stabilita a Roma dai gloriosissimi due apostoli Pietro e Paolo. Indicando che la tradizione ch’essa ha dagli apostoli e ‘ la Fede annunziata agli uomini ’ pervengono fino a noi attraverso le successioni dei vescovi, noi confondiamo tutti coloro che in qualsiasi maniera, o per compiacenza di se stessi o per vanagloria o per cecità o malvagio giudizio, traggono conclusioni sconvenienti. A questa chiesa infatti, per la sua piú autorevole preminenza, è necessario faccia capo ogni chiesa, cioè i fedeli che da ogni parte provengono; ad essa nella quale da coloro che da ogni parte provengono fu sempre conservata la tradizione che discende dagli apostoli. [Segue la lista dei vescovi di Roma]. Attraverso quest’ordine e questa successione la tradizione che discende dagli apostoli nella Chiesa e il messaggio della verità giunsero fino a noi. Ed è pienissima questa dimostrazione che è una ed una sola la fede vivificatrice, la quale nella Chiesa — dagli apostoli fino ad ora — si è conservata e tramandata nella verità ».

Come ho già rilevato commentando questo celebre passo, la *potentior principalitas* riconosciuta da Ireneo alla chiesa di Roma si fonda su questi motivi:

1. Essere *maxima et antiquissima* (su queste parole intendo fermarmi tra poco).

2. Essere universalmente nota.

3. Essere stata, se non materialmente, certo però idealmente fondata dagli apostoli Pietro e Paolo. Roma infatti possiede il privilegio unico di aver avuto la predicazione di ambedue quei grandi Apostoli e di conservarne le tombe.

4. Godere in tutto il mondo fama di saldissima fede, come già Paolo aveva attestato nella sua *Epistola ai Romani* (1).

Per questi motivi che giustificano la preminenza (*principalitas*) della chiesa di Roma, tutte le altre chiese hanno dovuto e debbono necessariamente (*necesse est*) convergere verso di essa. Tale convergenza diviene, a sua volta, un ulteriore motivo di preminenza, in quanto è di per se stessa garanzia dell'assoluta genuinità della tradizione apostolica che i vescovi di Roma conservano e trasmettono. Poiché infatti a Roma sono convenuti e convengono i fedeli di tutto il mondo incorporandosi qui alla chiesa romana, ne consegue che nella chiesa romana sono rappresentate tutte le chiese e che perciò nella testimonianza e nell'autorità della chiesa romana trovano espressione la testimonianza e l'autorità di tutte le altre. La chiesa romana è insomma, come Ireneo ribadisce in un altro suo passo, centro visibile di quella Chiesa universale che abbraccia tutte le chiese sparse nel mondo, facendo dei fedeli un corpo solo, un'anima sola, un solo cuore (2). Come cercai di provare nel mio precedente scritto in « Ancient Society », ricorrendo al confronto — mai fino allora tentato — con fonti pagane, il concetto della universalità della chiesa di Roma, donde risulta una valida conferma della sua preminenza, è strettamente collegato al concetto di Roma come centro dell'Impero universale. Il parallelismo fra l'universalità della Chiesa e l'universalità dell'Impero aventi ambedue in Roma il loro centro fu sentito, come non mancai di osservare, anche da altri pensatori cristiani non romani del II e del III secolo. Si giunse anzi a riconoscere nella realtà storica dell'Impero fondato da Augusto il disegno provvidenziale inteso a creare la base della Chiesa universale di Cristo, avente anch'essa come centro la medesima Roma (3).

Era necessaria questa premessa per mettere nel giusto rilievo il nuovo contributo che credo di poter offrire all'intelligenza del passo di Ireneo.

Questo celebre passo che per quattro secoli ha dato tanto filo da torcere agli esegeti mi sembra ormai sufficientemente chiarito. Un solo punto richiede ancora un po' di luce: quello in cui Ireneo enuncia il primo motivo della preminenza della chiesa di Roma, motivo consistente nell'essere questa chiesa *maxima et antiquissima*. Di codesta espressione vorrei tentare ora di cogliere il vero significato.

---

(1) Paulus, *Rom.* 1, 8.

(2) Irenaeus, *Adv. haer.* 1, 10, 2.

(3) M. Guarducci, *op. cit.*, 195-197. I passi significativi da me addotti sono quelli di Melitone vescovo di Sardi (presso Eusebius, *Hist. eccl.* 4, 26, 5-11) e di Origene (*Contra Celsum* 2, 30).

Alcuni dei commentatori interpretano quei due superlativi come assoluti, altri come relativi. Nel numero dei primi sono, ed è ovvio, coloro che nelle parole di Ireneo negano esistere un'attestazione del primato della chiesa di Roma. Una conferma alla tesi dei superlativi assoluti viene poi additata nella riconosciuta priorità della chiesa di Gerusalemme, ribadita dallo stesso Ireneo nel medesimo terzo libro: ... ἐξ ἧς (cioè dalla chiesa di Gerusalemme) πᾶσα ἔσχηκεν ἐκκλησία τὴν ἀρχήν (1). Se infatti Ireneo stesso considera la chiesa di Gerusalemme inizio di tutte le altre chiese, com'è possibile — ci si chiede — attribuire tale prerogativa alla chiesa di Roma? E l'interpretazione di *antiquissima* in senso assoluto porta con sé, naturalmente, un'interpretazione analoga per *maxima* (2).

Contro la tesi dei superlativi assoluti osservai, nel mio precedente articolo, che Ireneo compie in questo caso una scelta fra le varie chiese del mondo cristiano e che ogni scelta presuppone un confronto. Ciò rende necessario interpretare quei due superlativi come relativi e non come assoluti. Per tale considerazione, io tradussi *maximae et antiquissimae* come « della piú grande e piú antica ». Quanto poi al significato, rilevai che, se il *maximae* è facilmente spiegabile pensando che la chiesa di Roma era ai tempi di Ireneo (e anche prima) incontestabilmente la piú grande, anche l'*antiquissimae* è giustificabile. Scomparsa infatti la chiesa primigenia di Gerusalemme, il vanto della priorità poteva per buoni motivi essere reclamato dalla chiesa di Roma e in ogni modo era ammissibile che in un simile contesto Ireneo non avesse guardato troppo per il sottile, sí da calcolare i cinque anni in piú e i cinque in meno (3).

Oggi, mentre mantengo la mia opinione sul *maximae*, interpreto diversamente l'*antiquissimae*, convinta di essere giunta, con la nuova interpretazione che mi accingo ad esporre, ad una migliore intelligenza del pensiero di Ireneo (1).

---

(1) Irenaeus, *op. cit.*, 3, 12, 5.

(2) Lo specialista di Ireneo, il p. F.-M.-M. Sagnard, dopo aver tradotto nel 1947 « la plus grande, la plus ancienne », passa nel 1952 a « très grande ... très ancienne » (F.-M.-M. Sagnard, *La gnose valentinienne*, Paris 1947, 66 sg.; Id., in « Sources chrétiennes », nr. 34, Paris 1952, 103).

(3) M. Guarducci, *op. cit.*, 191.

L'aggettivo latino *antiquus*, cosí come *vetus*, acquista molte volte, accanto al significato di « antico » in senso temporale, anche quello di « venerando, degno di rispetto e di lode » e perciò di « importante ». E del resto, dal concetto di « antico » a quello di « venerando » e agli altri che ne derivano il passo è breve. Il nuovo significato che ho detto si manifesta specialmente quando si tratta di comparativi e di superlativi. Molto chiaro è, a questo proposito, l'inizio di un'epistola di Plinio il Giovane a Traiano: *Victoriae tuae, optime imperator, maximae, pulcherrimae, antiquissimae et tuo nomine et rei publicae gratulor*, ecc. (2). Si noti, anche qui, la successione *maximae* ... *antiquissimae*, sia pure con l'inserzione di *pulcherrimae*. È certo, comunque, che *antiquissimae* non ha qui valore temporale, ma significa « degna di lode, importante ». Analogo significato del comparativo e del superlativo di *antiquus* si ritrova presso vari autori latini dell'età imperiale (3). Il comparativo acquista poi (dall'avverbio *ante*) anche il valore, praticamente affine, di « migliore, preferibile ». In questo senso esso ricorre nel testo stesso di Ireneo (4).

Al latino *antiquus* (o *vetus*) corrisponde il greco ἀρχαῖος o παλαιός. Uno di questi due aggettivi fu probabilmente nel testo originale di Ireneo di cui ci è pervenuta la traduzione. E qui si presenta un suggestivo confronto. Alludo ad un passo di Antifonte in cui si enumerano come massimi beni del cittadino, dei quali riesce sommamente doloroso restare privi, la città stessa, i santuari, i sacrifici, gli agoni: ... εἴργεσϑαι πόλεως, ἱερῶν, ϑυσιῶν, ἀγώνων, ἅπερ μέγιστα καὶ παλαιότατα τοῖς ἀνϑρώποις (5). Traducendo questo passo nella sua edizione di Antifonte, L. Gernet rese non esattamente le parole ἅπερ μέγιστα ecc. con « de ce qui est le plus précieux et le plus ancien dans la vie des hommes » (6). Giustamente invece il Lessico di Liddell-Scott-Jones intese il παλαιός come « venerable, held in esteem, like Lat. antiquus » (¹). E in realtà Antifonte volle dire che la città, i santuari, i sacrifici, gli agoni sono per gli uomini le cose più grandi ed importanti, sí che l'esserne privati è da considerarsi un sommo male. Ho tradotto il παλαιότατα con « piú importanti », ma — lo ripeto — al concetto d'« importanza » si uniscono quelli di « dignità » e di « venerabilità », prerogative che dell'importanza costituiscono la premessa. Si noti poi, nel passo di Antifonte, l'accostamento di μέγιστος a παλαιότατος, come piú tardi nell'Epistola di Plinio a Traiano si ritroverà *maximae ... antiquissimae.* Si ha quasi l'impressione che μέγιστος-παλαιότατος (o ἀρχαιότατος) e *maximus-antiquissimus* assumano rispettivamente nel greco e nel latino il valore di una tipica locuzione.

---

(1) Il primo impulso a fare questa ricerca mi venne da una conversazione col mio collega ed amico Alberto Pincherle, che qui sono lieta di ricordare con gratitudine.

(2) Plinius, *Epist.* 10, 14.

(3) Cfr. *Thesaurus linguae Lat.*, s. v. *antiquus*, col. 180.

(4) Irenaeus, *op. cit.*, 2, 5, 4. Cfr. anche Hieronymus, *Epist.* 63, 2.

(5) Antiphon 6, 4, 33.

(6) L. Gernet, *Antiphon, Discours*, Paris 1923, 143.

Tornando ora al passo di Ireneo, è evidente che, definendo la chiesa di Roma come *maxima et antiquissima* (nel greco: μεγίστη καὶ παλαιοτάτη, o ἀρχαιοτάτη), egli volle esprimerne e la maggiore grandezza e la maggiore venerabilità ed importanza rispetto alle altre chiese. Non si può del tutto escludere che nell'usare la locuzione μεγίστη καὶ παλαιοτάτη (o ἀρχαιοτάτη), Ireneo, buon conoscitore della letteratura greca classica, abbia avuto presente il passo di Antifonte; ma non è necessario ammetterlo, potendo quella locuzione essere stata, come ho detto, nell'uso comune.

Alla giusta interpretazione dell'*antiquissimae* di Ireneo era pervenuto già nel 1857 R. Massuet. Pubblicando infatti l'opera di Ireneo nella *Patrologia Graeca,* egli scrisse cosí: « ad dignitatem igitur necessario referendum est (scil. *antiquissimae*), ut ideo omnium antiquissima dicatur Romana Ecclesia, quia omnium princeps et praecipua » (²). Ireneo — seguita il Massuet — avrebbe scritto ἀρχαιοτάτης, che fu reso male dal traduttore con *antiquissimae,* mentre si sarebbe dovuto renderlo con *praecipuae et principis.* Dove, se è giusta l'interpretazione del presumibile ἀρχαιοτάτης di Ireneo, è ingiusto il biasimo rivolto al traduttore per il suo *antiquissimae.* Il Massuet non ricordava, evidentemente, che *antiquus* può assumere in latino anche il significato da lui richiesto.

A questo punto si affaccia alla mente il ricordo di certe parole di Origene riportate da Eusebio nella *Storia Ecclesiastica* (³). Accennando alla chiesa di Roma e al desiderio

---

(¹) Liddell-Scott-Jones, *Greek-Engl. Lex.,* s. v. ἀρχαῖος, 1290.

(²) R. Massuet, *Patr. Gr.,* VII, col. 278.

(³) Eusebius, *Hist. eccl.* 6, 14, 8.

che lo spingeva a visitarla, Origene si esprime infatti così: εὐξάμενος τὴν ἀρχαιοτάτην Ῥωμαίων ἐκκλησίαν ἰδεῖν. Il superlativo ἀρχαιοτάτην potrebbe, qui, essere anche assoluto; ma, quanto al significato, è probabile ch'esso sia imperniato, come l'*antiquissimae* di Ireneo, non già sul concetto di « antichità » ma su quelli di « dignità » e d'« importanza ».

Concludendo, l'interpretazione nel senso da me proposto del *maximae et antiquissimae* di Ireneo elimina di colpo l'ostacolo dell'accertata priorità della chiesa di Gerusalemme e si risolve in una nuova attestazione da parte di Ireneo circa il primato della chiesa di Roma.

EPIMETRON

Mentre questo mio articolo si veniva componendo, è uscito (con qualche ritardo) un articolo di Alberto Pincherle sul medesimo passo di Ireneo (¹). Il Pincherle, che già conosceva le pagine da me scritte intorno all'epigrafe di Abercio, e quindi anche il giudizio da me espresso circa il passo di Ireneo, vuole cortesemente stabilire un amichevole dialogo con me e con Henri-Irénée Marrou, il quale alcuni anni fa, e proprio in una miscellanea dedicata ad Alberto Pincherle, aveva anch'egli ripreso in esame le tanto discusse parole del vescovo di Lione (²). Lo scritto del Marrou mi era sfuggito quando, nel 1971, io mi occupai dell'argomento. Ora, i due articoli del Pincherle e del Marrou mi offrono lo spunto a nuove osservazioni che, aggiunte a quelle delle pagine precedenti, contribuiranno (lo spero) a chiarire ulteriormente il tormentato testo.

Voglio anzitutto richiamare l'attenzione sul problema del *maximae et antiquissimae* di cui mi sono or ora occupata.

Mentre il Marrou si era schierato fra i sostenitori del superlativo assoluto (p. 345: « très grande - très ancienne »), il Pincherle (p. 365 sg., n. 5) si domanda se i due epiteti non esprimano per caso un solo concetto e se perciò l'*antiquus* di *antiquissimae* non possa essere inteso nel senso di « importante, grave, illustre, ragguardevole ». Egli non ignora il passo di Ireneo 2, 5, 4, dove il comparativo *antiquius* assume il valore di *praestantius*, *melius*, e conosce anche il passo di Antifonte 6, 4, 33 da me citato. Non insiste però su questa via, osservando che Antifonte è troppo lontano nel tempo perché si possa

---

(¹) A. Pincherle, « Rivista di Storia e Letteratura religiosa » 10, 1974, 305-318.

(²) H. I. Marrou, « Studi e Materiali di Storia delle Religioni » 38.1, 1967, 343-349.

pensare ad una locuzione greca che abbia servito di base al *maximae et antiquissimae* di Ireneo. In sostanza, egli lascia indecisa la questione del *maximae et antiquissimae*, limitandosi a ricordare, per quanto riguarda *antiquissimae*, che ad Ireneo premeva soprattutto di mettere in evidenza « la priorità dell'insegnamento veritiero degli apostoli conservato dai loro successori », cioè del κήρυγμα, di fronte alle ingiuste pretese degli eretici (p. 7).

Tale opinione suscita però alcuni dubbi. In primo luogo, anche se si preferisca di attribuire ad *antiquus* il senso di « importante », non è detto che i due aggettivi *maxima* et *antiquissima* abbiano espresso nella mente di Ireneo un solo concetto. *Maxima* infatti può benissimo alludere al numero maggiore dei fedeli e anche alla maggiore estensione del territorio abbracciato dalla chiesa di Roma. In secondo luogo, il passo di Ireneo 2, 5, 4 è tanto significativo da meritare una piú attenta considerazione. In terzo luogo, è sfuggito al Pincherle il passo molto importante di Plinio il Giovane (*Epist.* 10, 14), dal quale risulta che all'inizio del II secolo d. Cr. esisteva, almeno in latino, una simile locuzione. In quarto luogo, anche ammettendo che nell'epoca di Ireneo l'aggettivo greco παλαιός (o ἀρχαῖος) avesse già perso il valore di « importante, venerabile » attribuitogli da Antifonte, non si può escludere che il traduttore di Ireneo abbia usato la locuzione *maxima et antiquissima* per rendere un'altra locuzione greca di analogo significato imperniata forse su aggettivi diversi quali ἄξιος, σεμνός, τίμιος ecc.

Insomma, nessun grave ostacolo si oppone — mi sembra — alla tesi da me proposta che la chiesa di Roma fosse per Ireneo « la piú grande e la piú importante ».

Passo ora ad altri pensieri del Marrou e del Pincherle che hanno suscitato in me nuove considerazioni.

La terza causa della *potentior principalitas* è per Ireneo, come si è visto, l'essere stata la chiesa di Roma *fundata et constituta* dai due Apostoli (*a gloriosissimis duobus apostolis Petro et Paulo*). Tale fondazione io avevo definita se non materiale certo però ideale, in quanto Roma aveva avuto il privilegio unico di godere la predicazione di ambedue gli Apostoli, che ivi subirono il martirio e furono sepolti. Il Pincherle (p. 307), richiamando altri passi greci di Ireneo, dimostra giustamente che *fundare* corrisponde qui al greco θεμελιοῦν, verbo esprimente non soltanto l'atto della vera e propria fondazione ma anche, metaforicamente, un conferimento di fermezza e di solidità. Egli osserva poi con ragione (p. 306) che l'aggettivo *gloriosissimis* attribuito agli Apostoli implica il ricordo del loro martirio. Meno giustamente però, a mio avviso, egli nega che Ireneo pensi, in questo caso, alle tombe romane di Pietro e di Paolo e infirma il valore da me dato a quello ' ambedue ', ricordando che anche Efeso aveva avuto la predicazione di due apostoli, cioè di Giovanni e di Paolo. È facile rispondere che all'età di Ireneo il pensiero dell'opera di Pietro e di Paolo a Roma era inseparabile da quello e del martirio ch'essi vi avevano subíto e delle tombe che in Roma ne custodivano le spoglie. Basta pensare ai famosi passi di Clemente romano (fine del I secolo), di Ignazio di Antiochia (inizio del II), di Gaio presso Eusebio (fine del II - inizio del III secolo), quest'ultimo confermato dagli scavi sotto la Basilica Vaticana (¹). Quanto poi ai due apostoli, il confronto col binomio Giovanni - Paolo a Efeso non sembra persuasivo. E in realtà, si tratta — a Roma — di Pietro e Paolo, coppia inscindibile divenuta quasi simbolo di apostolicità cristiana. Che poi Ireneo stesso abbia voluto porre l'accento su quello ' ambedue ' risulta dal suo testo: *a gloriosissimis duobus apostolis* ecc. Quel *duobus* infatti dimostra di essere stato intenzionalmente aggiunto per esprimere appunto il concetto da me indicato.

Ma veniamo al famoso passo *Ad hanc enim ecclesiam propter potentiorem principalitatem necesse est omnem convenire ecclesiam, hoc est eos qui sunt undique fideles, in qua semper ab his qui sunt undique conservata est ea quae est ab apostolis traditio.* In questo passo Ireneo giustifica, come si è visto, la sua scelta della chiesa di Roma per dimostrare — in base alla ininterrotta successione dei vescovi romani — la genuinità della tradizione apostolica rispetto alle aberrazioni degli eretici. E infatti, mentre dei vescovi romani egli dà la lista completa, per le chiese di Smirne e di Efeso, che pur non rinuncia a ricordare, fa molto piú breve discorso. Per Smirne, egli menziona soltanto, anonimamente, i successori di Policarpo, suo antico maestro; per Efeso rammenta il solo Policrate (²).

Causa della scelta di Roma è la tanto discussa *potentior principalitas*, che fa convergere verso di essa tutte le chiese. *Hanc ... ecclesiam* è certamente la chiesa di Roma, come riconoscono al pari di me Marrou e Pincherle. Quanto poi all'espressione *potentior principalitas*, essa fu tradotta da me con « piú autorevole preminenza ». Il Marrou, invece, l'aveva resa con « autorité plus forte »: forse meglio, perché il « plus forte » è piú adatto ad esprimere il concetto di *potentior*. Ma in che cosa consiste la *potentior principalitas*? Mentre il Marrou, d'accordo con me, vede in questa espressione il compendio dei motivi addotti da Ireneo nella frase precedente, a cominciare dall'essere la chiesa di Roma *maxima et antiquissima* (³), il Pincherle (p. 316 sg.) imbocca un'altra via. Persuaso che ogni ricostruzione

---

(¹) Clemens, *ad Corinthios* 1, 5-6; Ignatius, *ad Romanos* 4; Gaius pr. Eusebius, *Hist. eccles.* 2, 25, 5-7.

(²) Irenaeus, *Adv. haer.* 3, 4.

(³) Il p. F. - M. - M. Sagnard, nel suo commento al terzo libro di Ireneo (« Sources chrétiennes », nr. 34, Paris 1952), pp. 105-107, restringe un po' troppo il significato della *potentior principalitas*, limitandolo alla sola fondazione della chiesa di Roma da parte degli Apostoli, sí da tradurre l'espressione con « plus puissante autorité de fondation ».

del testo greco di *potentior principalitas* resterà sempre ipotetica, egli si richiama cautamente ad un altro passo di Ireneo (4, 26, 2) in cui le parole *principalis successio* indicano « successione dei vescovi » e ammette quindi, per ipotesi, che la *potentior principalitas* della chiesa di Roma consista in una piú forte dimostrazione della sua successione episcopale. La scelta di Roma si fonderebbe dunque non già sui motivi addotti nella frase precedente ma proprio sulla *potentior principalitas* nel senso di « piú valida successione dei vescovi ». I motivi indicati nella frase precedente sarebbero, per conseguenza, accessori e quasi incidentali. A me sembra però che intendere *potentior principalitas* come *principalis successio* sarebbe fare al testo un po' di violenza. Torna bene invece che i motivi addotti prima costituiscano di per sé una « piú forte autorità ».

Ma, come ho cercato di spiegare, ai motivi indicati prima quali cause della *potentior principalitas*, e quindi della scelta della chiesa di Roma da parte di Ireneo, se ne aggiunge un altro: quello della universalità della chiesa romana. Il concetto di questa universalità trova la sua piú chiara espressione nel ripetersi dell'avverbio *undique*. Prima che io mettessi il testo di Ireneo a confronto con testi pagani dell'età imperiale per dimostrare come l'idea dell'universalità della chiesa di Roma fosse strettamente legata a quella dell'universalità dell'Impero, il Marrou si era posto la domanda se il passo di Ireneo contenesse o no un'allusione all'universalità della chiesa romana, ma aveva súbito risposto in senso negativo (p. 347: « Le caractère cosmopolite de l'Église romaine? Quelle subtilité! ») (1). Il Pincherle invece, che conosceva già il mio scritto, rimane convinto dalle mie considerazioni e non respinge la possibilità di un'allusione di quel genere, tanto è vero che, parlando delle mie conclusioni circa l'epigrafe di Abercio, egli sembra accettare anche la mia tesi che nel II secolo fosse già diffuso il concetto di Roma centro della Chiesa universale (2).

Ma conviene esaminare fino in fondo la frase di Ireneo. Da questo esame sarà infatti possibile raccogliere un risultato che fino ad ora era sfuggito a me e, credo, anche ad altri.

È forse inutile soffermarsi ad indagare se il *necesse est* voglia esprimere una necessità solamente logica o anche materiale o morale. Basterà rimettersi all'affermazione del Pincherle (p. 314) il quale, dopo un paziente esame del testo di Ireneo, ha potuto constatare come in almeno 18 su 27 casi il *necesse est* significa una necessità logica. Quanto poi al valore di *convenire*, penso anch'io che al « s'accorder » proposto dal Marrou sia preferibile il « rivolgersi a » ammesso dal Pincherle e nella sostanza equivalente al mio « fare capo a ». Voglio comunque tornare a ricordare, a questo proposito, i passi molto significativi di Elio Aristide e di Prudenzio da me citati nel precedente mio scritto (1).

---

(1) A. Pincherle (*op. cit.*, 317) trascrive per svista il « subtilité » del Marrou con « sublimité ».

(2) Id., *op. cit.*, 305 n. 1.

Molto importante è la retta intelligenza di *omnem ecclesiam*. Questa espressione dev'essere intesa, come io ed altri l'avevamo spiegata, nel senso di « ogni chiesa », cioè di ogni chiesa locale. Cosí la intende giustamente anche il Pincherle (p. 314). Non è invece possibile, a mio giudizio, ammettere col Marrou (p. 347 s.) un'alternativa fra questo significato e quello di « toute l'Eglise » (πᾶσαν τὴν 'Εκκλησίαν), cioè della Chiesa universale. La Chiesa universale non può infatti *convenire* alla chiesa di Roma, ma è essa stessa il risultato del processo per cui *omnis ecclesia*, cioè tutte le chiese locali del mondo cristiano, facendo capo alla chiesa di Roma, costituiscono un organismo unico del quale la chiesa di Roma è il centro. Tutte le chiese locali del mondo cristiano (*omnis ecclesia*) sono *ei qui sunt undique fideles*. In queste parole, che formano evidentemente un inciso inserito a spiegazione di *omnis ecclesia*, il Marrou seguíto dal Pincherle ravvisa giustamente l'espressione greca οἱ πανταχόθεν, facendo notare come il πανταχόθεν sia caro ad Ireneo (2). Il Pincherle poi osserva (p. 315), non a torto, che il suffisso di provenienza -θεν dell'avverbio πανταχόθεν non obbliga ad ammettere la materiale venuta di quei fedeli nell'Urbe (3). Ireneo vuole insomma alludere semplicemente ai fedeli di tutto il mondo, o che vengano essi di persona a Roma o che aderiscano da lontano alla sua chiesa.

Segue il passo piú delicato e controverso *in qua semper ab his qui sunt undique conservata est ea quae est ab apostolis traditio*. L'interpretazione s'impernia su *in qua*. Tanto io quanto altri (compreso il Sagnard) avevamo inteso nel *qua* la chiesa di Roma, come una ripresa di *hanc ... ecclesiam*. Io ci avevo visto per di piú una riprova della universalità della chiesa romana, e quindi una conferma della *potentior principalitas* (p. 192): « ... poiché a Roma convergono da sempre i fedeli di tutto il mondo e questi, incorporandosi alla chiesa romana, fanno sí che in essa siano in certo senso rappresentate tutte le altre chiese, la tradizione apostolica di Roma ha un diritto di piú per essere considerata genuina, appunto perché a Roma essa è stata mantenuta concordemente dai fedeli di tutto il mondo ».

---

(1) M. Guarducci, « Ancient Society » 2, 1971, 194 (Aelius Aristides, 65; Prudentius, *Symm.* 2, 613-615).

(2) H. I. Marrou, *op. cit.*, 347. Cfr. B. Reynders, *Lexique comparé du texte grec et des versions latine, arménienne et syriaque de l'« Adversus Haereses » de saint Irénée*, Louvain 1954, s. v. *undique*.

(3) In questo senso sono un po' troppo spinte la traduzione del Marrou (*op. cit.*, 348) « les fidèles venus du monde entier » e la mia (*op. cit.*, 190) « i fedeli che da ogni parte provengono ».

Il Marrou invece riferisce *in qua* ad *omnem ecclesiam*, intendendo che nelle chiese locali (o nella Chiesa universale) la tradizione apostolica è stata sempre, secondo Ireneo, conservata. « Il serait surprenant en effet (cosí egli scrive, p. 347) qu'à une ligne de distance le même παντaχόθεν designait une réalité différente; laquelle d'ailleurs ? Le caractère cosmopolite de l'Église romaine ? Quelle subtilité! Il faudrait lire entre les lignes pour l'apercevoir » ecc. L'attribuzione di *in qua* al precedente *omnem ecclesiam* viene sostenuta anche dal Pincherle (p. 316 sg.), ma per un motivo diverso. Mentre infatti il Marrou la sostiene per evitare (credo a torto) l'idea del carattere cosmopolita della chiesa di Roma, il Pincherle si decide, sia pure un po' a malincuore, a sostenerla (egli sarebbe allettato da un eventuale legame fra *hanc ... ecclesiam* ed *in qua*) perché gli sembra strano che Ireneo, dopo avere scritto poco prima che la chiesa di Roma possiede la tradizione apostolica (*eam quam habet ab apostolis traditionem*), lo ripeta qui una seconda volta (*in qua ... conservata est ea quae est ab apostolis traditio*).

In realtà, l'attribuzione di *in qua* ad *omnem ecclesiam* nel senso che la tradizione degli apostoli sia stata conservata o dalle singole chiese locali o — secondo l'alternativa del Marrou — dalla Chiesa universale, urta, a mio avviso, contro un grave ostacolo. Né il Marrou né il Pincherle hanno riflettuto abbastanza sulla innegabile constatazione che tutto l'interesse di Ireneo è concentrato, in questo passo, su Roma. Scopo unico di Ireneo è infatti quello di affermare che, per la riconosciuta *potentior principalitas* della chiesa di Roma, le chiese di tutto il mondo cristiano debbono *convenire* ad essa per formare quella Chiesa universale della quale essa sia centro e capo. Come, allora, potrebbe Ireneo distogliere da Roma l'attenzione per dire che nelle chiese di tutto il mondo si mantiene intatta la tradizione apostolica ? Ciò apparirebbe tanto piú strano in quanto subito dopo Ireneo enumera e commenta la serie dei vescovi che, dopo la « fondazione » della chiesa romana per opera degli Apostoli, si sono succeduti nella direzione di quella chiesa (*fundantes igitur et instruentes beati apostoli ecclesiam, Lino episcopatum administrandae ecclesiae tradiderunt*, ecc.).

Per avviare il problema alla soluzione è necessario, io credo, fermare il pensiero su quel *conservata est*. Ireneo afferma che la tradizione fu conservata *ab his qui sunt undique*, e questi, stando a ciò che si legge poco prima, sono da intendersi i fedeli di ogni parte del mondo cristiano. L'espressione è, qui, un po' generica. Altrove invece Ireneo dichiara, o fa capire chiaramente, chi siano coloro che conservano la tradizione apostolica e la trasmettono. Essi sono i vescovi, legittimi successori degli apostoli; e a questi senza dubbio pensa Ireneo anche in questo passo. Chi pertanto riferisce lo *in qua* ad *omnem ecclesiam* farebbe dire ad Ireneo (cosa abbastanza strana) che la tradizione apostolica sarebbe stata conservata in ogni chiesa locale da vescovi di tutto il mondo; oppure — ammettendo l'alternativa del Marrou per cui la *omnis ecclesia* potrebbe essere anche la Chiesa universale — gli farebbe asserire che appunto nella Chiesa universale vescovi di tutto il mondo avrebbero custodito quella tradizione: cosa non meno strana, perché non esistono vescovi di una Chiesa universale come organismo a sé. Tutto invece diventa chiaro se lo *in qua* viene riferito alla chiesa di Roma, e se si ammette che proprio ai vescovi romani pensi Ireneo, a quei vescovi ch'egli si appresta a enumerare subito dopo, da Lino a Eleutero. E in verità a codesti vescovi si addice perfettamente, se si guarda bene, la definizione di *hi qui sunt undique*. Essi sono infatti uomini delle piú varie provenienze. Nessuno, ch'io sappia, si era fermato sinora a considerarli sotto questo aspetto, mentre una siffatta considerazione si rivela subito molto significativa. Stando alle notizie del *Liber Pontificalis*, sui 13 vescovi di Roma che Ireneo enumera soltanto 4 (Cleto, Clemente, Alessandro, Sisto) furono di origine romana. Gli altri provennero da altre parti, anche molto lontane da Roma: Lino dalla Tuscia, Anacleto da Atene, Evaristo e Telesforo (genericamente) dalla Grecia, Igino da Atene, Pio da Aquileia, Aniceto dalla Siria, Sotere dalla Campania, Eleutero da Nicopoli in Epiro. Se anche si vogliano prendere con qualche cautela le indicazioni del *Liber Pontificalis*, che cominciò ad essere redatto all'inizio del VI secolo ma su documenti spesso piú antichi, è difficile (io penso) negare che i primi vescovi di Roma, proprio quelli ai quali Ireneo pensa, furono persone di ogni parte del mondo cristiano. Basterebbero, per alcuni, i rispettivi nomi a tradirne l'origine non romana: Anacletus, Euaristus, Telesphorus, Hyginus, Anicetus, Soterus, Eleutherus.

In sostanza, la tanto discussa frase di Ireneo vuol dire che la necessità di una convergenza di tutte le chiese cristiane verso la chiesa di Roma per costituire quella Chiesa universale della quale Roma, per la sua *potentior principalitas*, dev'essere capo, è garantita e confermata dalla provenienza «ecumenica» dei vescovi romani. Questi infatti hanno rappresentato sempre — nella chiesa di Roma — l'intero mondo cristiano, conservando e tramandando ai successori il verace messaggio degli Apostoli. Donde emerge (è ovvio) un altro validissimo argomento a favore del primato della chiesa romana.

Questo concetto io avevo già praticamente espresso in quel passo del mio scritto che sopra ho ricordato, affermando che a Roma, città universale, «la tradizione apostolica ... ha un diritto di piú per essere considerata genuina, appunto perché a Roma essa è stata mantenuta concordemente dai fedeli di tutto il mondo». La frase di Ireneo *ab his qui sunt undique* fu resa da me con «dai fedeli di tutto il mondo». Stando alla lettera, la traduzione è giusta; cercando però d'interpretare meglio il pensiero di Ireneo, ai «fedeli» bisogna idealmente sottintendere i «vescovi», che poi nell'età piú antica saranno stati i capi dei presbiteri.

Per amor di chiarezza, traduco e parafraso qui l'intero periodo, come oggi mi sembra di doverlo intendere:

« A questa chiesa infatti (la chiesa di Roma), per la sua piú potente autorità, è necessario faccia capo ogni chiesa, cioè i fedeli di ogni parte del mondo; (proprio) ad essa nella quale sempre da uomini di ogni parte del mondo (i vescovi romani) fu conservata la tradizione che discende dagli Apostoli ».

DAL GIOCO LETTERALE ALLA CRITTOGRAFIA MISTICA

Sommario

I. Il gioco letterale 1736
II. L'uso religioso delle lettere e del gioco letterale 1750
1. Pagani 1751
2. Cristiani 1763
Indice delle illustrazioni 1772

I. Il gioco letterale

Si è detto, si è ripetuto e si dovrà sempre riconoscere che la scrittura è una delle più meravigliose invenzioni dell'ingegno umano. E infatti, se ci si riflette un poco, è una cosa grande il poter esprimere — tracciando qualche segno — il nostro pensiero nella sua immensa vastità e nella sua infinita varietà, sia per comunicarlo ai contemporanei sia per trasmetterlo ai posteri; e non soltanto per servire agli usi della vita pratica, ma anche per concretare le speculazioni dell'intelletto. Di tutto ciò gli uomini in possesso di una scrittura si avvidero ben presto. E si accorsero anche che i segni, di per se stessi, si prestavano a innumerevoli combinazioni e disposizioni, dalle quali la mente umana poteva attingere uno speciale diletto.

I più antichi esempi di giochi grafici s'incontrano nel mondo sumerico e risalgono al terzo millennio av. Cr. I testi che li contengono, espressi naturalmente in caratteri cuneiformi, provengono dagli scavi di Fara e di Abu Ṣalabikh in Mesopotamia (2600—2500 av. Cr.), non che da quelli recentissimi di Ebla — Tell Mardikh in Siria (2400—2300 av. Cr.). I giochi consistono in omofonie, cioè negli avvicinamenti di segni aventi uguale valore fonetico, ed in acrostici. Questi ultimi si ottengono, com'è noto, facendo sì che le iniziali di una serie di righe o di versi formino o un nome o una parola o un'intera frase[1].

---

[1] Per il mondo sumerico cfr., ad esempio: M. Lambert, Épigraphie présargonique, in: Revue d'Assyriologie, 47 (1953), pp. 84s.; R. Jestin, Übungen im Edubba, in: Zeitschrift für Assy-

Nel secondo millennio altri analoghi giochi si trovano nell'Egitto faraonico, scritti ovviamente in caratteri geroglifici. I più antichi sembrano risalire al regno di Amenophis IV (1372—1355); altri se ne conoscono per l'età successiva fino al X secolo. Nell'Egitto, i giochi grafici sono ora acrostici ora esempi di parole incrociate, cioè (tutti lo sanno) composizioni di parole le cui lettere, scritte in senso orizzontale, servono contemporaneamente a formare altre parole da leggersi in senso verticale[1a].

Tanto gli acrostici dei Sumeri e degli Egizi quanto le parole incrociate degli Egizi miravano evidentemente, nell'intenzione dei loro autori, a scopi molteplici: permettere di ammirare un'armonica costruzione, stimolare nei lettori il gusto delle cose arcane, e talvolta anche — motivo eminentemente pratico — garantire con una catena di segni grafici fissi l'integrità di certi testi dal pericolo di eventuali interpolazioni.

Meno antichi dei precedenti, ma pur sempre di un'epoca molto remota, sono altri interessanti giochetti grafici che nuovamente ci riportano nel mondo mesopotamico. Questi s'incontrano tutti in composizioni letterarie databili all'epoca neo-assira (circa 1000—621 av. Cr.) e all'epoca neo-babilonese (circa 1000—539 av. Cr.). Nonostante la difficoltà di verificare l'esistenza di siffatti scherzi grafici nella tradizione manoscritta, spesso frammentaria, si può essere certi che gli autori di alcuni inni si compiacevano di creare allitterazioni, cioè incontri di sillabe affini tra loro, e specialmente acrostici. Così, lo stesso grande re assiro Assurbanipal (668—626 av. Cr.) rivolge a Marduk e a Sarpanitu un inno in cui si cela un acrostico, e più tardi, nel periodo di Nabucodonosor II (604—562 av. Cr.), un inno sacro è legato in acrostico dal nome di Nabû dio di Babilonia[2].

I giochi grafici crebbero di numero e guadagnarono sempre più larghe simpatie quando gl'industriosi Fenici, ammaestrati dalle esperienze dell'Egitto, di Creta, di Ugarit, riuscirono a creare quell'agile e miracoloso strumento che è l'alfabeto. I segni, relativamente pochi e facilmente apprendibili, si prestavano a moltissime possibilità. Avvenne così che gli acrostici facessero la loro comparsa anche nell'antica letteratura ebraica. Le prime quattro delle cinque 'Lamentazioni' attribuite a Geremia sono legate, com'è noto, da un acrostico, costituito — in questo caso — non da una parola o da una frase ma dalla stessa serie alfabetica. In altri termini, le lettere iniziali dei singoli versetti seguono l'ordine dell'alfabeto. Le 'Lamentazioni'

---

riologie, 51 (1955), pp. 37—44 (specialmente p. 39). Debbo queste indicazioni alla cortesia del prof. Giovanni Pettinato, il quale si accinge a pubblicare l'immenso materiale uscito dagli scavi italiani di Ebla.

[1a] J. J. Clère, Acrostiches et mots croisés des anciens Égyptiens, in: Chronique d'Égypte, 13 (1938), pp. 35—58; J. Zandee, An Ancient Egyptian Crossword Puzzle, Ex Oriente Lux, 15 (Leiden 1966); H. M. Stewart, A Crossword Hymn to Mut, in: Journ. Eg. Arch., 57 (1971), pp. 87—104, tavv. 24—27. Ringrazio il prof. Sergio Donadoni delle sue cortesi indicazioni.

[2] Cfr. B. Meissner, Babylonien und Assyrien, II, Heidelberg 1925, pp. 154s.; F. Dornseiff, Das Alphabet in Mystik und Magie, 2ª ed., Leipzig–Berlin 1925, pp. 146s.; W. G. Lambert, Babylonian Wisdom Literature, Oxford 1960, pp. 63—91. Debbo utili informazioni sull'argomento al prof. Paolo Matthiae.

possono risalire al VI secolo av. Cr., ma il fenomeno dell'abecedario in acrostico è attestato anche in opere ebraiche più recenti: per esempio, nei 'Proverbi' di Salomone e soprattutto nei Salmi[3].

Dal mondo semitico l'acrostico passò nel mondo greco. Dapprima esso trovò forse pratica applicazione nei responsi oracolari, dove l'esigenza dell'integrità dei testi e in particolare il gusto dell'arcano erano vivamente sentiti[4]; poi si diffuse anche ad altri documenti di carattere sia sacro sia profano, penetrando si può dire in tutti gli ambienti. Ma nella Grecia non ci si accontentò più dell'acrostico. Ci si accorse che le lettere dell'alfabeto si prestavano a numerose altre 'elaborazioni' e ci si dette perciò a coltivare con crescente passione il gioco letterale.

Esempi di gioco letterale s'incontrano in Grecia già nella seconda metà del VI secolo av. Cr. Tali sono infatti due carmi di Laso da Ermione, il quale riuscì a comporre un inno a Demetra e un'ode sui Centauri evitando costantemente la lettera sigma[5]. Questi di Laso sono i primi esempi a noi noti di carme come i Greci dicevano λειπογράμματος, cioè volutamente privo di una determinata lettera: genere che trovò più tardi ammiratori e imitatori[6].

Nel V secolo un altro gioco letterale fu senza dubbio quella γραμματικὴ τραγῳδία che Ateneo, attingendo a Clearco di Soloi, attribuisce a Kallias, poeta drammatico ateniese[7]. Per quanto non si riesca a farsi un'idea precisa di questo componimento, sembra però certo che il poeta avesse personificato le lettere dell'alfabeto e che al coro, composto di donne, facesse cantare una filastrocca alfabetica: βῆτα ἄλφα βα, βῆτα εἶ βε, βῆτα ἦτα βῆ, βῆτα ἰῶτα βι, ecc. La filastrocca deve avere avuto larga fortuna, ed è interessante rilevare che ancora oggi — almeno in Italia — alcuni bambini seguitano a cantarne una identica: *bi a ba, bi e be, bi i bi,* ecc.

Quando poi si scende nell'età ellenistica, l'uso di giocare con le lettere dell'alfabeto viene incontrando sempre più larghi favori. Ed è naturale che sia così, perché l'età ellenistica fu, come tutti sanno, amante delle complicazioni e degli artifizi, degli scherzi, delle sorprese, degli indovinelli, di tutto ciò insomma che sta alla base di quell'arte da noi chiamata enigmistica. I giochi letterali pullulano ormai — interessando e divertendo — nei santuari, nelle scuole, nei conviti, e perfino nei cimiteri, perché la moda di questi giochi, e specialmente degli acrostici, appassiona anche poeti di carmi sepolcrali e figura perciò negli epitafi di parecchi defunti.

Un esempio notissimo di acrostico nel mondo greco si trova in un papiro egizio, oggi conservato nel Museo del Louvre, che contiene un trattato sul calendario in relazione all'astronomia. Questo trattato è accompagnato da dodici versi (dodici come i mesi dell'anno), legati dall'acrostico Εὐδόξου τέχνη. Eudoxos fu, com'è noto, un insigne matematico, astronomo e medico fiorito a Cnido nel IV secolo av. Cr. Ma lo scritto che il papiro contiene non è certamente di lui. A noi basta comunque rilevare che il papiro è databile all'inizio del II secolo av. Cr. e che presenta un chiarissimo acrostico[8].

---

[3] Prov. 31, 10—31; Psalm. 9s., 25, 34, 37, 111s., 119, 145. Cfr. F. DORNSEIFF, op. cit., p. 147.

[4] Cfr. G. GRAF, in: RE, I (1894) s. v. Akrostichis, 1201.

[5] Athenaeus, 10, p. 455B—C (cfr. 14, p. 624E—F). In 10, p. 455B—C esiste anche un riferimento a Pindaro (fr. 70, ed. O. SCHROEDER, Lipsiae 1923). Per la questione relativa, cfr. G. A. PRIVITERA, Laso di Ermione nella cultura ateniese e nella tradizione storiografica (Filologia e Critica, 1), Roma 1965, pp. 29—32.

[6] Sull'asigmatismo dà interessanti notizie Dionysius Halic., De comp. verb., 14, 80.

[7] Athenaeus, 10, p. 453C—E (cfr. 7, p. 276A; 10, p. 448B). Cfr. W. SCHMID—O. STÄHLIN, Geschichte der griechischen Literatur, III, 1, Handb. d. Altertumswiss., 7, München 1940, p. 822, nota 9. V. anche W. SCHULTZ, in: RE, I A 1 (1914), s. v. Rätsel, 111s.

Accanto all'acrostico l'età ellenistica coltivò l'anagramma, cioè l'uso di mescolare le lettere di parole o di frasi per comporne altre parole ed altre frasi. Così Licofrone, l'artificioso poeta euboico vissuto fra il IV e il III secolo av. Cr., si compiaceva di scomporre i nomi di Tolemeo II re d'Egitto e di Arsinoe sua moglie rispettivamente in ἀπὸ μέλιτος (= 'dal miele') e in ἴον Ἥρας (= 'viola di Hera'): anagrammi senza dubbio lusinghieri per i due sovrani[9]. Né fu egli il primo a tentare scherzi del genere, perché già Aristandros, indovino di Alessandro Magno, ed altri ancora più antichi si erano cimentati nell'arte di anagrammare[10].

Ma più degli acrostici e degli anagrammi interessano — per l'età ellenistica — i cosiddetti *carmina figurata*, o τεχνοπαίγνια, come noi moderni abitualmente li definiamo[11]. Essi sono poesie 'a disegno' (il disegno non è peraltro evidente in tutti i casi), infarcite di parole difficili, di sinonimi, di piccoli indovinelli, e tali da richiedere, per essere capite alla prima, molte nozioni di vario genere e specialmente una discreta cultura mitologica. E' stato rilevato, non a torto, che in questo genere letterario dovette avere un suo peso l'esempio della poesia volutamente complicata ed oscura di Licofrone. Nei *carmina figurata* non disdegnarono comunque di provare la loro capacità uomini quali Simmias di Rodi, noto fra i fondatori della letteratura alessandrina, e il famoso Teocrito di Siracusa[12]. Quest'ultimo compose un carme intitolato Σύριγξ (la sua autenticità sembra ormai assodata), il quale comincia con un verso che non sarà inutile riportare, se non altro per dare un esempio dello stile dei *carmina figurata*:

Οὐδενὸς εὐνάτειρα, Μακροπτολέμοιο δὲ μάτηρ, ecc.

Di chi parla il poeta? Parla di Penelope, moglie di 'Nessuno', cioè di Ulisse, che appunto per Οὐδείς si fece passare nell'antro di Polifemo, e madre del 'Combattente da lontano', chiaro sinonimo di Τηλέμαχος. Un altro autore ellenistico di *carmina figurata* fu — nel II secolo — quel Dosiadas, generalmente identificato con l'omonimo storico cretese, il quale compose un carme intitolato Βωμός. E il genere seguitò, come si vedrà, a godere larghe simpatie.

---

[8] F. Hultsch, in: RE VI (1909), s. v. Eudoxos, 949s.; E. Stemplinger, in: Reallex. für Antike und Christentum, I, (1950) s. v. Akrostichis, 235; F. Lasserre, Die Fragmente des Eudoxos von Knidos, Texte und Kommentare, 4, Berlin 1966, pp. 76 n. 137, 217.

[9] Tzetzes, Scholia ad Lycophronis Alexandram, ed. E. Scheer, Berolini 1908, p. 5, ll. 4—8. Cfr. K. Ziegler, in: RE, XIII, 2 (1927), s. v. Lykophron, 2323.

[10] Cfr. K. Ziegler, loc. cit.

[11] La voce τεχνοπαίγνιον è desunta dall' espressione greca traslitterata in latino *technopaegnion*, che ricorre in Ausonius (12), se pure in un senso che non è precisamente quello da noi dato a τεχνοπαίγνιον. Presso Ausonio, *technopaegnion* significa semplicemente 'scherzo poetico' (si tratta di 12 saggi vari di gioco letterale, fra cui però non v'è alcun *carmen figuratum*).

[12] Per i *carmina figurata*, cfr. Anthologia Graeca, XV 21—22, 24—27. Cfr. Bucolici Graeci, rec. U. von Wilamowitz-Moellendorff, 2ª ed., Oxonii 1910, pp. 145—155; P. Maas, in RE, V A 1 (1934), s. v. Τεχνοπαίγνια, 103s.

Questo gusto così fervido del gioco letterale passò, naturalmente, dalla Grecia dell'età ellenistica all'Italia dell'età repubblicana.

Cicerone e Dionigi d'Alicarnasso c'informano che gli acrostici entravano nei responsi sibillini, e Cicerone aggiunge che certi carmi di Ennio erano legati dall'acrostico *Q. Ennius fecit*[13]. In questo secondo caso l'acrostico obbediva sicuramente all'esigenza pratica di esprimere il nome dell'autore, garantendo così la sua proprietà letteraria e l'integrità del carme; ma si può anche supporre che con quell'acrostico il poeta volesse per di più soddisfare il suo gusto di cose ricercate e strane. Ne troviamo conferma nella simpatia che più volte Ennio dimostrò per quell'altro giochetto letterale (già noto, del resto, a Livio Andronico ed a Nevio) che consiste nell'allitterazione, cioè nel voluto accostamento di parole che cominciano o finiscono con la stessa lettera. Chi non ricorda, per esempio, negli 'Annali' di Ennio, la celebre allitterazione delle iniziali *O Tite, tute, Tati, tibi tanta turanne tulisti*[14]?

L'uso dell'acrostico fu praticato anche da altri nell'età repubblicana. Mi limito ad un solo nome: quello di Aurelius Opillus, un liberto maestro di filosofia, retorica e grammatica, il quale, dopo aver esercitato a Roma l'arte sua, aveva seguìto in Asia — poco dopo il 92 av. Cr. — il suo nobile amico Publio Rutilio Rufo, ingiustamente condannato all'esilio. Opillus scrisse infatti un libretto intitolato 'Pinax' e vi lasciò in acrostico la propria firma: Opillus[15].

Nell'età imperiale, in tutto il bacino del Mediterraneo che ormai gravita verso Roma, dilaga la moda del gioco letterale. Le lingue che lo esprimono sono il latino ed il greco, con quella tipica commistione prodotta dall'espandersi dei Latini nel mondo greco e, viceversa, dall'afflusso dei Greci e, comunque, degli uomini di lingua greca nel mondo latino. Fioriscono in gran copia gli acrostici[15a] e, insieme, i telestici e i mesostici, cioè quelle serie di versi legati da una parola o da una frase non soltanto al principio ma anche nel mezzo e alla fine. L'elemento che unisce i versi può essere anche la serie alfabetica. Appaiono altresì i palindromi, detti dai Greci καρκίνοι e dai Latini *versus recurrentes* o *anacyclici*, i quali possono leggersi anche al contrario, dando luogo a frasi di senso abitualmente assai stiracchiato. Dei palindromi sono poi stretti parenti i quadrati magici, sistemi di parole incrociate in cui le singole parole possono leggersi anche all'inverso, producendo altre parole di senso compiuto e qualche rara volta parole assolutamente identiche. Con diletto ci si ferma poi a lambiccare sui numeri, osservando singolari coincidenze ed obbedendo alle leggi della isopsefia, le quali impongono di calcolare — secondo il sistema numerale alfabetico — i numeri corrispondenti a ciascuna lettera, per far sì che in ogni parola e in ogni verso la somma dei singoli numeri dia un numero uguale. Si coltivano ancora gli anagrammi e ci si sforza ancora di comporre, come già lo aveva fatto Laso da Ermione, versi privi di una determinata lettera. Man mano poi che il Cristianesimo si va diffondendo, tutte quelle più o meno geniali invenzioni vengono adottate dai seguaci della nuova Fede, che le conformano alla propria spiritualità, mettendo largamente a profitto il nome santo di Cristo e l'immagine della Croce.

---

[13] Per gli acrostici sibillini: Cicero, De divin., 2, 112; Dionysius Halic., 4, 62, 6. Per gli acrostici di Ennio: Cicero, op. cit., 111.

[14] Ennius, Annales, v. 109 (ed. J. VAHLEN, Lipsiae 1903).

[15] Suetonius, Gramm., 6. Cfr. H. FUNAIOLI, Grammaticae Romanae fragmenta, I, Lipsiae 1907, p. 87. Vedi anche J. W. ZARKER, Acrostic „Carmina Latina epigraphica", in: Orpheus, 13, 1966, pp. 127s. (qui, pp. 129—131, si accenna anche all'acrostico scoperto da E. L. BROWN in Vergilius, Georg., 2, 315—342).

[15a] Per gli acrostici in epigrafi greche e latine di età imperiale, merita di essere citato l'ampio studio di G. BARBIERI, Una nuova epigrafe d'Ostia e ricerche sugli acrostici, in: Quarta Miscellanea greca e romana (Studi pubblicati dall'Istituto Italiano per la Storia Antica XXIII), Roma 1975, pp. 301—403.

I documenti consistono o in testi letterari offertici da codici o da papiri, oppure in epigrafi. Qualche volta dobbiamo accontentarci di soli ricordi che fonti letterarie ci tramandano.

Fra i più caratteristici giochi letterali dell'età imperiale meritano di essere ricordati quelli che si trovano a tergo di alcune 'tavole Iliache'.

Come tutti sanno, i monumenti che gli studiosi sogliono denominare 'tabulae Iliacae' sono rilievi miniaturistici destinati ad illustrare opere letterarie e soprattutto i grandi poemi epici dell'antichità. Eseguiti probabilmente a Roma e databili quasi tutti al I secolo d. Cr. (forse all'età di Augusto o di Tiberio), questi documenti sembrano essere stati oggetti di curiosità erudita, da fissarsi — debitamente incorniciati e visibili da ambo i lati — alle pareti delle case eleganti. E' anche possibile che loro vero scopo sia stata l'esaltazione della dinastia giulio-claudia, il cui vanto era appunto quello di discendere — attraverso Enea — dall'antica Ilio. Quanto poi ai modelli cui s'ispirarono quei preziosi rilievi, non si può escludere ch'essi appartengano all'ambiente alessandrino.

Oggi si conoscono venti esemplari, più o meno mutili, di 'tabulae Iliacae', che abbastanza recentemente sono stati oggetto di un accurato studio da parte di ANNA SADURSKA[16]. Ma ciò che qui a noi soprattutto importa sono i giochi alfabetici che sei di quegli esemplari presentano nella loro parte rovescia. Vi si vedono innumerevoli letterine disposte simmetricamente in un reticolato, quasi nelle caselle di una scacchiera, a volte senza interruzione, a volte invece con l'interruzione di una casella fra una lettera e l'altra. Le lettere sono disposte in modo che la medesima frase possa essere ricomposta in tutte le direzioni. Cinque degli esemplari presentano il nome di Theodoros, evidentemente l'artefice che eseguì le tavole o che, per lo meno, fu il creatore di questo genere di oggetti. Nei giochi alfabetici viene poi applicato un sistema che consiste nel far perno sulla lettera centrale della scacchiera, lasciando proseguire la frase voluta nei quattro sensi di una croce: in alto, in basso, a destra, a sinistra. Quando si giunge alle quattro estremità e la frase non è ancora terminata, essa si sdoppia continuando in due direzioni diverse. Le rimanenti caselle vengono riempite, con l'ordine voluto, dalle medesime lettere che compongono la frase, di guisa che la medesima frase possa essere letta in tutte le direzioni possibili. A tergo di una 'tabula' che rappresenta lo scudo di Achille, la frase è, ad esempio, ['Ασπὶς] 'Αχίλλειος, Θεοδώρηος ἡ τ[έχνη][17] (tav. I, 1). La chiave per risolvere il gioco si ricava poi da un esametro premesso ad un'altra scacchiera. Tale esametro risulta, per noi, dall'accostamento di due frammenti, pertinenti ciascuno a un esemplare diverso. Il merito di avere intuito la necessità dell'accostamento spetta a Maria Teresa Bua[17a]; l'integrazione del verso è stata proposta da me:

---

[16] A. SADURSKA, Les tables iliaques, Warszawa 1964; ID., La vingtième table iliaque, in: Mélanges offerts à Kazimierz Michałowski, Warszawa 1966, pp. 653—657. Per le 'tabulae Iliacae', cfr. ora anche M. GUARDUCCI, Epigrafia greca, III, Roma 1975, pp. 425—433.

Γράμμα μέσον καθ[ελὼν παρολίσθα]νε οὗ ποτε βούλει.

„Avendo afferrato la lettera centrale, scivola dove vuoi"[18].

In un caso, il gioco si svolge in modo da formare la figura di un altare[19], in altri esso determina invece piacevoli schemi di carattere geometrico.

Il sistema del gioco imperniato sulla lettera centrale della scacchiera (γράμμα μέσον) si ritrova anche in altri documenti dell'età imperiale. E' nota, a questo proposito, la stele di Moschion, rinvenuta a Xois (presso Sacha) nel Delta del Nilo e databile fra il II e III secolo[20]. Moschion si era rivolto ad Osiride per ottenerne la guarigione di un piede malato. Ricevuta la grazia, aveva dedicato nel santuario del dio una stele coperta di varie epigrafi. Fra l'altro, vi si vedono due scacchiere piene di lettere: l'una di lettere della scrittura demotica, l'altra di lettere greche. Nella scacchiera greca si legge in qualunque direzione, col sistema del γράμμα μέσον, la frase 'Οσίριδι Μοσχίων ὑγιασθεὶς τὸν πόδα ἰατρείαις. In un'altra delle epigrafi i versi sono legati dall'acrostico Μοσχίωνος. Ulteriori esempi di giochi imperniati sul γράμμα μέσον sono stati raccolti dalla Bua nello studio che ho già citato. Essi sono in lingua latina e appartengono o anch'essi all'Africa (così, i due musaici cristiani del IV secolo rinvenuti ad

---

[17] A. Sadurska, Les tables cit., p. 47, tav. 8. In un altro 'scudo di Achille' la frase è 'Ασπὶς 'Αχιλλῆος, Θεοδώρ[ηος ἡ τέχνη] (A. Sadurska, op. cit., p. 45, tav. 7).

[17a] M. T. Bua, I giuochi alfabetici delle tavole Iliache, Memorie dell'Accademia dei Lincei, Serie VIII, vol. XVI 1, Roma 1971.

[18] In un' epigrafe più recente dello stesso genere — la stele di Moschion della quale subito parlerò — la frase con cui si esorta il lettore a partire dalla lettera centrale è: μέσην μέσης τῆς πλινθίδος τὴν χειραγωγὸν ἀρχὴν / λαβών, ἴχνευε ecc. (SEG VIII 464, G 4, 11. 28 s.).

[19] A. Sadurska, op. cit., p. 45, tav. 7 (è la *tabula* dello scudo di Achille con l'epigrafe 'Ασπὶς 'Αχιλλῆος, ecc.). Sotto l'altare esiste anche il palindromo, consistente in una dedica, ἱέρεια ἱερεῖ. Sembra che non ci sia alcuna allusione a determinate persone, ma si tratta probabilmente del semplice gusto di esprimere un palindromo contenente il ricordo di due ministri del culto, in relazione — s'intende — con l'altare.

[20] SEG, VIII 464 (v. sopra, nota 18).

Orléansville e contenenti rispettivamente le frasi *Sancta Eclesia* e *[M]arinus sacerdos*[21]) oppure alla penisola Iberica. Qui il gioco, pervenuto sicuramente dall'Africa, si ritrova fra l'VIII e l'XI secolo in molti esempi, conservati o semplicemente citati da codici[22].

A parte le 'tabulae Iliacae' e gli altri casi di γράμμα μέσον, esempi molto interessanti di gioco letterale si conoscono a Pompei; tanto più interessanti in quanto la famosa eruzione del 79 d. Cr. stabilisce per essi un sicuro terminus ante quem. Sulle pareti delle case e delle *tabernae*, sulle mura delle terme e delle palestre, ai crocicchi delle vie, in tutti quei luoghi insomma dove la gente abitava o si soffermava, i giochi letterali ci appaiono frequenti. Ora è la traslitterazione del palindromo greco ἤδη μοι Διὸς ἄρ' ἀπάτα παρά σοι Διομήδη[23], già noto da un papiro del I secolo av. Cr.[24]; ora sono certi nomi di persona scritti a rovescio (*Suilimea* per *Aemilius*, *Suilea* per *Aelius*, *Suicric* per *Circius*, e via dicendo), ora è lo scioglilingua *Menedemerumenus*; ora sono i giochi di parole incrociate[25]. Di questi, due se ne conoscono, ch'io sappia, fino ad oggi a Pompei:

R	O	M	A		R	O	T	A	S
O	L	I	M		O	P	E	R	A
M	I	L	O	e	T	E	N	E	T
A	M	O	R		A	R	E	P	O
					S	A	T	O	R

Il primo, letto per lungo tempo malamente, fu decifrato nella sua integrità da me, grazie al confronto con un esemplare di Ostia rimasto fino allora inedito[26]. Il secondo, di cui a Pompei si possono oggi addurre tre esemplari, ebbe un'immensa fortuna, come dimostra la sua presenza (in età posteriore) nei più diversi luoghi del mondo antico[27]. Si tratta di cinque parole che possono essere lette da sinistra a destra e viceversa, dall'alto al basso e viceversa. La terza parola T E N E T è anzi un esempio di palindromo perfetto, in quanto, letta in senso inverso, rimane la medesima (tav. II, 2; fig. 3).

---

[21] CIL, VIII 9710 (= E. Diehl, Inscriptiones Latinae Christianae veteres, n. 1580); 9711 (= E. Diehl, op. cit., n. 1119).

[22] Ai codici si aggiunge anche una lapide dell'VIII secolo rinvenuta a Pravia nelle Asturie (Ae. Hübner, Inscriptiones Hispaniae Christianae, n. 145).

[23] CIL, IV 2400a; E. Diehl, Pompeianische Wandinschriften und Verwandtes, Kleine Texte für Vorlesungen und Übungen, 56, Berlin 1930, n. 822. A Pompei esiste anche l'inizio del medesimo palindromo in greco (CIL, IV 2400b).

[24] V. Di Benedetto, in: Dai papiri della Società italiana, Firenze 1965, pp. 18—20, n. 3, l. 14.

[25] Per tutti questi giochetti a Pompei, cfr. M. Guarducci, Il misterioso „quadrato magico". L'interpretazione di Jérôme Carcopino e documenti nuovi, in: Archeologia Classica, 17 (1965), pp. 261—264.

[26] M. Guarducci, op. cit., pp. 264s., tav. 83, n. 1. Per l'esemplare di Pompei, letto inesattamente da Matteo Della Corte (Pompei: epigrafi della Casa di P. Paquio Proculo (Reg. I, Ins. VII n. 1), in: Notizie degli Scavi, 1929, p. 465, n. 200 e in CIL, IV Suppl., 8297), cfr. il mio articolo or ora citato, pp. 262s. Un altro esemplare (del II secolo) fu trovato fra le rovine di Bolonia presso Cadice (M. Guarducci, Ancora sul quadrato magico, in: Archeologia Classica, 19, 1967, pp. 144s.). Un quarto esempio, databile fra il III e il IV secolo, se ne conosce a Roma (v. sotto, p. 1745.)

[27] La bibliografia è immensa. I principali scritti sono ricordati nel mio saggio in: Archeologia Classica, 17 (1965), cit., specialmente a pp. 220—228, 233—236. Tutto il mio saggio, del

Questo quadrato nacque come gioco letterale presso i pagani, poi, adottato dai Cristiani, assunse un valore profilattico e religioso, un valore che (possiamo oggi affermarlo con piena convinzione) derivava più dalla sua forma che non dal suo contenuto. È infatti quanto mai dubbio che i Cristiani abbiano sempre visto nel *cruciverba* ciò che nel 1926 (dieci anni prima che si scoprissero i primi esemplari di Pompei) ci vide un pastore protestante, Felix Grosser; il quale, meditando sul famoso quadrato, si accorse ch'esso conteneva in anagramma due inizi dell'orazione domenicale (*Pater noster*) e due coppie delle lettere apocalittiche A O

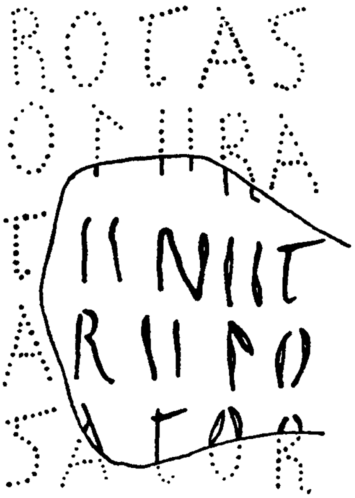


Fig. 3. Frammento del medesimo quadrato

resto, (pp. 219—270, tavv. 78—83) è dedicato, in ultima analisi, al quadrato. Da aggiungere alla bibliografia da me indicata: A. Liede, Dichtung als Spiel. Studien zur Unsinnspoesie an den Grenzen der Sprache, Berlin 1963, II, pp. 274s; H. L. Bodman jr., The Sator-Formula, an Evaluation, in: Studies W. E. Caldwell, Chapel Hill 1964, pp. 130—141. Scrissero dopo il mio saggio, senza tenerne conto: P. Veyne, Le carré Sator ou beaucoup de bruit pour rien, in: Bull. Ass. G. Budé, 1968, pp. 427—460; H. Polge, Le fausse énigme du carré magique, in: Rev. Hist. Rel., 175 (1969), pp. 155—163; J. Gwyn Griffiths, 'Arepo' in the Magic 'Sator' Square, in: Class. Rev., 21 (1971), pp. 6—8; W. O. Moeller, The Mithraic Origin and the meanings of the Rotas-Sator Square, Etudes préliminaires aux religions orientales dans l'Empire romain, 38, Leiden 1973. Ne tennero invece conto: S. Mariotti (Arepo, in: Atti e Memorie dell'Arcadia, 4, 1967, pp. 243—246; P. Castrén, presso F. Magi, Il Calendario dipinto sotto Santa Maria Maggiore, in: Mem. Pont. Acc. Rom. di Archeol., 1972, pp. 71s., 82, n. 40, tav. LXVIII. Il terzo esemplare di Pompei, dipinto (così sembra) sul muro di una casa in via dell'Abbondanza, fu rintracciato in un manoscritto del XVIII secolo da Carlo G. Franciosi, che lo pubblicherà. Debbo questa notizia alla cortesia del Franciosi.

(= Α ω)[28]. La 'scoperta' del Grosser suscitò grande scalpore, e molti l'accolsero con entusiasmo, senza pensare che una serie di lettere può dar luogo, con l'anagramma, a infinite combinazioni. In realtà, i Pompeiani che scrissero il famoso *cruciverba* non pensavano né al *Pater noster* né tanto meno all' 'Apocalisse', che (si noti) non esisteva ancora. D'altra parte, nessuno studioso serio oserà mai seguire le fantasie di Jérôme Carcopino, il quale, per salvare ad ogni costo la cristianità del quadrato, ammise che esso, creato o ispirato nella seconda metà del II secolo da sant'Ireneo, sarebbe stato inciso a Pompei insieme con altri graffiti più di un secolo dopo l'eruzione del Vesuvio, da Cristiani penetrati fra le rovine della città sepolta per cercarvi dei tesori[29]. Sorvolando sugli enormi errori di lettura e d'interpretazione che il Carcopino commette a proposito di quegli altri graffiti[30], c'è da chiedersi anzitutto in che modo i presunti Cristiani cercatori di tesori sarebbero penetrati nei due luoghi in cui furono trovati due esemplari del quadrato (la Palestra e la casa di Paquius Proculus), quando è accertato che in quei due luoghi la coltre di cenere e di lapilli rimase intatta dal 79 d. Cr. fino al momento dello scavo![31]. Non meno strana è poi la tesi ultimamente sostenuta da Walter O. Moeller, il quale, non senza ricorrere all'aiuto di complicati diagrammi e di altrettanto difficili tabelle, ha creduto di poter dimostrare che Sator sia Saturno e che nel quadrato si nasconda un senso mitriaco[32].

A me spettò, nel 1965, il cómpito di provare per la prima volta, con sovrabbondante materiale, che il tanto discusso cruciverba era nato in ambiente pagano come un puro e semplice giochetto grafico[33]. Non immaginavo, allora, che la mia tesi sarebbe stata dopo alcuni anni confermata in maniera decisiva dalla scoperta di una parete carica di antichi graffiti sotto la basilica di Santa Maria Maggiore a Roma. In questo ambiente infatti, appartenente al *macellum Liviae* (?) e databile fra il III e il IV secolo, vennero in luce, accanto ad un ulteriore esempio del famoso quadrato con ROTAS ecc., altri giochetti grafici dai quali risulta, senza ombra di dubbio, che anche il quadrato con ROTAS era tale. Ecco infatti ricomparire il quadrato, già noto a Pompei e ad Ostia, ROMA | OLIM | MILO | AMOR[34], e inoltre un quadrato in lettere greche del tutto nuovo[35]:

---

[28] F. Grosser, Ein neuer Vorschlag zur Deutung der Sator-Formel: Pater noster, in: Archiv für Religionswiss., 24 (1926), pp. 165—169.

[29] J. Carcopino, Études d'histoire chrétienne: Les fouilles de Saint-Pierre et la tradition. Le Christianisme secret du carré magique, 2ª ed., Paris 1963, pp. 9—102.

[30] Cfr. M. Guarducci, op. cit., pp. 241—249.

[31] Ciò fu dimostrato, con argomenti decisivi, da A. Maiuri, Sulla datazione del „quadrato magico" o criptogramma cristiano a Pompei, in: Rend. Acc. Arch. di Napoli, N.S. 28 (1953), pp. 101—111.

[32] W. O. Moeller, op. cit. Cfr. la recensione di E. Dinkler, in: Theologische Rundschau, 40, 1975, pp. 381s.

[33] M. Guarducci, cit., in: Archeologia Classica, 17 (1965) cit., pp. 256—270. Al medesimo risultato, ma con materiale più scarso, giunse quasi contemporaneamente A. Frugoni, Sator arepo tenet opera rotas, in: Rivista di Storia e letteratura religiosa, I 3 (1965), pp. 1—6.

[34] P. Castrén, op. cit., p. 77, n. 18, tav. 65, 1.

[35] Id., op. cit., p. 79, n. 24, tav. 66, 1.

C Y K A
Y Δ ω P
K ω Π H
A P H C

V'è, per di più, un palindromo nuovo costruito sul nome di Roma: *Roma summus amor*[36]. Che si vuole di più?

Anche ad Ostia la gente si dilettava di scherzi grafici. Due graffiti del II secolo d. Cr., trovati rispettivamente nella cosiddetta Casa degli Aurighi e nella Caserma dei Vigili, ci presentano l'uno le lettere ROMATIBI[37], inizio del notissimo verso *Roma tibi subito motibus ibit amor*, che nel V secolo d. Cr. Sidonio Apollinare, vescovo di Clermont, citò come antico esempio di *versus recurrens*[38], l'altro il quadrato di cui già ho detto[39]: ROMA | OLIM | MILO | AMOR (tav. III, 4).

Sempre ad Ostia, nella medesima stanza in cui si legge l'inizio del palindromo *Roma tibi* ecc., esiste anche, in due esemplari, una graziosa poesiòla con cui s'illustrano i suoni delle cinque vocali:

littera prima dolet, lubet
altera, tertia mittit, quarta dolet,
facti quinta habet invidiam[40].

E infatti A e O sono le vocali del dolore, E lo è della gioia, I è imperativo di *ire*, V denota l'invidia cupa.

I giochetti grafici crescono, come ho detto, a dismisura nell'età imperiale. Volendo aggiungere qualche altro esempio a quelli già ricordati, non c'è che l'imbarazzo della scelta. Cito ancora rapidamente. Ad Aquincum (Budapest) una tegola databile al principio del II secolo d. Cr. contiene l'inizio del palindromo *Roma tibi subito motibus ibit amor* e, insieme, il famoso quadrato ROTAS | OPERA | TENET | AREPO | SATOR[41] (tav. IV, 5). Altri esemplari del quadrato sono venuti in luce a Dura-Europos (anteriori al 256 circa) e nel luogo dell'antica Corinium in Inghilterra (fra il II e il IV secolo)[42]. Al 189 d. Cr. appartiene un carme inciso in una parete del Serapieion a

---

[36] Id., op. cit., p. 79, n. 25, tav. 66, 1.

[37] M. Guarducci, op. cit., pp. 254s., tav. 82, n. 1.

[38] Sidonius Apollinaris, Epist., 9, 14 (in Patr. Lat., 58, 634 = Mon. Germ. Hist., Auct. ant. 8, 167).

[39] M. Guarducci, op. cit., pp. 264s., tav. 83, n. 1.

[40] M. Della Corte—P. Ciprotti, Inscriptiones parietales Ostienses, in: Studia et Documenta Historiae et Iuris, 27 (1961), p. 325, nn. 1—2; M. Guarducci, op. cit., p. 261.

[41] J. Szilágyi, Ein Ziegelstein mit Zauberformel aus dem Palast des Statthalters, in: Acta antiqua Academiae Scientiarum Hungaricae, 2 (1954), pp. 305—310; M. Guarducci, op. cit., pp. 249—256, tav. 31, nn. 1—2.

[42] R. G. Collingwood, The Archaeology of Roman Britain, London 1930, p. 176 (fig. 49e a p. 174).

Stratonicea[43]. Si tratta di dodici versi esametri legati dall'acrostico Μένιππος εὗρε e contenenti ciascuno tante lettere quanti sono i giorni di ciascun mese dell'anno. E infatti in margine a destra si leggono le cifre λα (31), λ (30), λα (31), ecc. Circa la stessa epoca o nei primi anni del secolo successivo, Lucio Settimio Nestore, un fecondo e vanitoso poeta oriundo dalla Licaonia, ha il coraggio di scrivere una Ἰλιὰς λειπογράμματος, cioè una nuova Iliade in cui viene evitata per la durata dei rispettivi canti la lettera che corrisponde al numero di ciascuno[44]. Ci si domanda come l'ingegnoso Nestore sarà riuscito ad evitare — nel primo canto — la quasi indispensabile lettera alpha. Altro che la vantata bravura di Laso da Ermione nell'evitare il sigma![45] Eppure anche Lucio Settimio Nestore ebbe, più tardi, i suoi rivali. Nel V secolo d. Cr. Tryphiodoros compose, in Egitto, una Odissea λειπογράμματος e all'inizio del secolo successivo, sempre in Africa, Fabius Planciades Fulgentius fu autore di una storia universale intitolata 'De aetatibus mundi et hominis', in cui nei singoli libri manca la lettera corrispondente al numero del libro stesso[46]. C'è poi la schiera innumerevole degli acrostici, che compaiono si può dire dovunque, e quella un po' meno numerosa ma interessante delle allitterazioni. Mette conto di ricordare, a questo proposito, due carmi contenuti nell''Antologia greca' e databili alla fine del V o all'inizio del VI secolo d. Cr.[47]. L'uno è in onore di Dioniso, l'altro di Apollo, e ambedue sono costituiti di esametri in cui si cantano le lodi del dio mediante una serie incredibilmente cospicua di aggettivi ordinati secondo le lettere dell'alfabeto: da principio aggettivi che cominciano per alpha, poi aggettivi che cominciano per beta, e via dicendo. Il carme in onore di Dioniso ha inizio, ad esempio, così:

> μέλπωμεν βασιλῆα φιλεύιον, εἰραφιώτην,
> ἁβροκόμην, ἀγροῖκον, ἀοίδιμον, ἀγλαόμορφον,
> Βοιωτὸν, βρόμιον, βακχεύτορα, βοτρυοχαίτην, ecc.

Ma, risalendo un poco nel tempo, si può dire che — nel mondo occidentale — artista insuperabile nel comporre i più ingegnosi e complessi giochetti grafici fu Publilio Optaziano Porfirio. Nativo forse di Cartagine, egli visse all'epoca di Costantino e rivestì cariche molto importanti, come quella di proconsole della provincia d'Acaia (fra il 326 e il 329) e di prefetto di Roma (in brevi periodi del 329 e del 333). Caduto in disgrazia dell'imperatore, egli era riuscito a recuperarne la benevolenza grazie ai suoi *carmina figurata:* poesie in cui sono intessuti a disegno simboli e frasi miranti ad esaltare sia il sovrano sia il Dio dei Cristiani che a lui aveva concesso la vittoria. Per esempio, il carme n. V contiene intessuta la frase AVG XX CAES X, cioè il ricordo dei *Vicennalia* di Costantino e dei *De-*

---

[43] G. Kaibel, Epigrammata Graeca ex lapidibus conlecta, Berolini 1878, n. 1096.

[44] Suida, s. v. Νέστωρ (. . . Ἰλιάδα λειπογράμματον ἤτοι ἀστοιχείωτον).

[45] V. sopra, pp. 1738, 1741.

[46] Per Tryphiodoros e Fulgentius, cfr. A. Liede, op. cit., II, pp. 90s.

[47] Anthologia Graeca, IX 524—525.

VIII.

ACCIPE·PICTA·**N**OVIS·ELEGI**SLV**X·AVREA·MVND**I**
C**L**EMENTIS·PI**A**·SIGNA·DEI·V**O**TVMQVE·PEREN**N**E
SV**M**ME·FAVETE·**T**OTA·ROGAT·P**L**EBS·GAVDIA·R**I**TE
ET·M**E**RITAM·CR**E**DIT·CVM·SER**VAT**·IVSSA·TI**M**ORE
AVGV**S**TO·ET·FI**D**EI·CHRISTI·**S**VB·LEGE·PR**O**BATA
GLORI**A**·IAM·SA**E**CLO·PROCES**S**IT·CANDI**D**A·MITI
ADCVMV**L**ANS·C**O**ETVS·ET·TOT**AOR**NATA·**S**ERENIS
MVNERIB**V**S·PRAESTAN**SNAT**IS·VT·LA**V**REA·VOTA
VIRTVTVM·**T**ITVLOS·PR**I**MIS·**I**AM·DE**B**EAT·ANNIS
PROGENIE·T**A**LI·GENVI**T**·QVO**S**·NOB**I**LE·SAECLVM
HIS·DECVS·A·P**R**OAVO·ET·**V**ERA**E**CO**N**SCIA·PROLIS
ROMA·CLVIT·PR**I**NCEPS·**I**NV**I**CT**I**·MILITIS·ALMA
OTIA·PACIS·AMA**N**S·HAE**CSV**NT·**M**ITISSIMA·DONA
HOC·ATAVI·MERIT**V**M·VO**T**IS·P**O**ST·EDITVS·ORBIS
E**RVM**PENS·DOCVIT·**N**E·N**O**RI**N**T·FRANGERE·FI**DEI**
OPTIMA·IVRA·PARES·**C**V**R**I**S**·SVB·MARTIS·IN**I**QVI
NVLLIS·LAESA·FIDES·**HIN**C·IVGI·STAMINE·**F**ATA
V**OB**IS·FILA·LEGVNT·PL**A**CIDA·PIETATE·SEC**VT**A
ET·R**E**S·CONSTANTI·NV**NCE**XERIT·INCLITA·FAM**A**
AVC**T**A·STIRPE·PIA·V**O**T**O**·A**C**CVMVLATA·PERENN**I**
SANCTA·SVAS·SEDE**S**·AD**M**EN**T**IS·GAVDIA·MI**GRAT**
AETHERIO·RESID**E**NS·F**E**LIX·**I**N·CARDINE·MVNDI
IAM·PATRIAE·VI**R**TVTI**S**·OPVS·**B**ELLINE·LABORE
AN·IVSTI·MERI**T**IS·DIC**A**M·MENT**I**SQVE·SERENAE
ET·PIA·DONA·C**A**NAM·FEC**V**NDAQVE·**P**ECTORA·NOTO
RITE·DEO·SI**C**·MENTE·VI**G**ENT·CVI·G**A**VDIA·CASTA
CLAVDIVS·**I**NVICTVS·B**E**LLIS·INSI**G**NIA·MAGNA
VIRTVTV**M**·TVLERIT·GO**T**HICO·DE·MIL**I**TE·PARTA
ET·PIET**A**TE·PO**T**ENS·CONSTANT**I**VS·OM**N**IA·PACE
AC·IVS**T**IS·AVCT**V**S·COMPLERI**T**·SAECVL**A**·DONIS
HAEC·**P**OTIORE·FI**D**E·MERITI**S**·MAIORIBV**S**·ORTA
ORB**I**·DONA·TVO·PRA**E**STAS·S**V**PERASQVE·PR**I**ORA
PE**R**QVE·TVOS·NATOS·**V**INC**I**S·PRAECONIA·MA**G**NA
A**C**TIBI·LEGE·DEI·IVS**S**I**S**QVE·PERENNIA·FIE**N**T
SAECLA·PII·SCEPTRI·T**E**·CONSTANTINE·SEREN**O**

Versus intexti **Alme, salutari nunc haec tibi pagina signo**
scripta micant resonans nominibus domini.
nate deo, solus salvator sancte bonorum,
tu deus es iusti, gratia tu fidei.
Sit Victoria comes Aug. et natis eius.

Fig. 6. *Carmen figuratum* di Publilio Optaziano Porfirio contenente il nome di Cristo (IESVS ☧) e *versus intexti* (intorno agli anni 325—326)

cennalia di suo figlio, il futuro Costantino II, e il n. VIII presenta il nome del Redentore IESVS ☧[48] (fig. 6).

Mentre la nuova Fede trionfa, i Cristiani trovano, come si vede, nei giochi letterali il medesimo gusto che ci avevano trovato i pagani. Sia nell'Oriente sia nell'Occidente questo gusto continua, anzi diviene più intenso, man mano che si procede verso il Medioevo e ci si addentra in esso.

Per l'Oriente è quasi inutile ricordare il mondo bizantino[49], coi suoi acrostici, coi suoi palindromi, coi suoi esercizi di isopsefia, coi suoi carmi 'ad eco' (dove la fine del verso riecheggia o del tutto o in parte l'ultima parola), con i suoi *cruciverba*, fra cui — prediletto e notissimo — l'incrocio della luce e della vita, risalente, come sembra, al III secolo:

Φ
Z ω H
C

Per l'Occidente poi basteranno i nomi di Venanzio Fortunato e di Rabano Mauro. Il primo, vissuto fra circa il 530 e l'inizio del VII secolo e divenuto vescovo di Poitiers, ebbe, com'è noto, larga fama in Gallia ed in Germania grazie alle molte sue opere di sincera se pure non eccelsa poesia; il secondo, vissuto fra l'VIII e il IX secolo, e nominato prima abate del convento di Fulda, poi vescovo di Magonza, si acquistò tanta rinomanza negli studi e tale autorità nella sua patria da essere chiamato *praeceptor Germaniae*. L'uno e l'altro si cimentarono spesso in vari generi del gioco letterale, sì da divenire non indegni emuli di Publilio Optaziano Porfirio[50].

Scendendo poi dal Medioevo verso l'età nostra, bisogna riconoscere che il gioco letterale sopravvisse con grande tenacia, e specialmente nei luoghi in cui Roma aveva anticamente dominato. Basta, per convincersene, sfogliare il grosso e documentato studio di ALFRED LIEDE, Dichtung als Spiel (Berlin 1963) e pensare che anche oggi i cultori dell'enigmistica sono quanto mai numerosi.

---

[48] Per Publilio Optaziano Porfirio, cfr. E. KLUGE, P. Optatiani Porfyrii carmina, Lipsiae 1926 (e il precedente articolo della KLUGE, Studien zu Publilius Optatianus Porfyrius, in: Münchener Museum für Philologie des Mittelalters und der Renaissance, 4, 1924, pp. 323—348); A. LIEDE, op. cit., II, pp. 76s. V. anche M. GUARDUCCI, Epigrafia greca, II, Roma 1969, pp. 153s. (per un'epigrafe che riguarda il proconsolato del nostro poeta).

[49] Per i giochi letterali nel mondo bizantino, mi limito a ricordare R. DEVREESSE, Introduction à l'étude des manuscripts grecs, Paris 1954, pp. 43—45 (dove si trovano i necessari riferimenti). Non manca nemmeno — in un codice della Bibliothèque Nationale di Parigi — un esempio di γράμμα μέσον, contenente il nome dell'imperatrice Eudocia, moglie di Costantino Duca (1059—1067). Per questo esempio, cfr. M. T. BUA, op. cit., pp. 32s., tav. 7.

[50] Cfr. A. LIEDE, op. cit., II, pp. 77, 84s., 192—194. Un'interessante imitazione, ma in greco, dei capolavori di Publilio, databile fra l'VIII e il IX secolo, si trova dentro un codice di Leningrado (Leninopol. Gr. 216, f. 346^{v}): E. FOLLIERI, Tommaso di Damasco e l'antica minuscola libraria greca, in: Rend. Acc. Lincei, 29, 1974, pp. 145—163 (specialmente pp. 148—154).

II. Uso religioso delle lettere e del gioco letterale

Oltre che al gioco letterale, i segni dell'alfabeto si prestarono, in certi casi, anche all'espressione di sentimenti religiosi. In questo senso si misero a profitto ora lettere singole, ora serie alfabetiche intere o parziali, ora varie combinazioni e disposizioni di determinati segni.

Alcune lettere singole acquistarono un significato simbolico, il quale a sua volta si arricchì quasi sempre di valori sacri. A ciò si giunse per varie vie: ora per la forma della lettera, che, richiamando il ricordo di un certo oggetto, suscitava certi spirituali pensieri; ora per la prerogativa che la lettera possedeva di essere iniziale di una parola significativa o salutare; ora per l'importanza mistica del numero che la lettera rappresentava.

Le serie alfabetiche, intere o parziali, furono talora oggetto di dedica votiva e perciò divennero sacre. A dar loro funzione e dignità di *ex voto* sembrano aver contribuito volta per volta varie cause: ora l'invalsa abitudine di sentire il carattere decorativo della scrittura[51], ora il vanto di avere con essa una certa familiarità di fronte a gente più o meno illetterata, donde il desiderio di esibire, mediante una dedica agli dèi, quell'invidiato privilegio. Non si può peraltro escludere che, dedicando una serie alfabetica, il fedele abbia avuto coscienza anche del valore sacro ch'essa di per sé possedeva. La scrittura alfabetica, che permetteva all'uomo di fissare con pochi segni il pensiero e di comunicarlo agli altri, era di per sé cosa meravigliosa e come tale non indegna di esser considerata sacra. E infatti i Greci ritennero l'alfabeto, fin da tempi molto antichi, oggetto di origine divina, attribuendone l'invenzione ad esseri divini od eroici particolarmente benefici verso l'umanità[52].

Un valore sacro doveva necessariamente risultare anche da certe combinazioni e disposizioni delle lettere. Tali combinazioni e disposizioni, messe più o meno largamente a profitto dagli autori dei giochi alfabetici, dovevano stimolare negli animi soprattutto due sentimenti: l'ammirazione per quelle costruzioni artificiose e sapienti e l'amore del mistero. Giunse poi il momento in cui questo amore, già connaturato all'animo umano, divenne così forte da indurre l'uomo a ricercare e a godere la bellezza del mistero di per se stesso. Ora, l'amore del mistero è per sua natura un elemento di religione. Negli anagrammi infatti, nei palindromi, nei 'quadrati', nei *carmina figurata*, non era difficile sentire qualche cosa di arcano che sollevava lo spirito nel mondo del soprannaturale. Si aggiunga che, accostando fra loro lettere di per sé già provviste di significato simbolico e religioso, se ne accresceva il valore; ciò che risultava, naturalmente, anche quando una o più lettere dell'alfabeto venivano composte in nesso con simboli religiosi già noti, o addirittura trasfigurate in essi.

---

[51] Cfr. M. GUARDUCCI, Epigrafia greca, I, Roma 1967, pp. 447—450.

[52] Cfr. ID., op. cit., p. 43.

Allo scopo di appagare un'esigenza religiosa si unì talvolta il desiderio di sfruttare per la salute fisica e per il bene spirituale dei fedeli le virtù delle singole lettere, delle serie alfabetiche, delle sapienti combinazioni di lettere più o meno cariche di valori simbolici e sacri. Quel desiderio fece sì che dal campo della religione si passasse, certe volte, in quello della vera e propria magia. Ecco perché certe lettere, certe serie di lettere, certi palindromi e certe disposizioni di lettere a forma di ala o di grappolo figurano spesso sugli amuleti, destinati a proteggere dal male e a procurare il bene[53].

Tutti questi elementi concorsero a determinare il caratteristico fenomeno della crittografia mistica, così detto perché lo scrivente si studiava di celare (κρύπτειν) e quasi dissimulare nella scrittura pensieri d'indole religiosa e auguri salutari.

L'uso religioso della scrittura in generale e delle lettere in particolare fu praticato all'inizio nel mondo greco orientale, donde si diffuse verso l'Occidente, coincidendo talvolta col gusto e con l'esercizio del gioco letterale. Esso fu praticato da pagani e da Cristiani. Nella sua trasmissione a questi ultimi ebbe importanza quella corrente filosofico-religiosa che va sotto il nome di Gnosi. Per quanto poi riguarda la cronologia, si può risalire (con le speculazioni dei Pitagorici intorno a certe lettere) fino all'età greca arcaica, e viceversa scendere fino al cuore del Medio Evo.

Vengo ora ad esaminare l'uso religioso della scrittura rispettivamente nel mondo pagano e cristiano.

1. Pagani

Le lettere alle quali i pagani ebbero occasione di attribuire, per quanto a noi risulta, valore simbolico ed eventualmente sacro sono tutte greche, e precisamente ΔΕΘΥΨ.

Un'attendibile notizia c'informa che secondo Apollonio di Messene, autore di uno scritto intorno alle antiche lettere, Pitagora, il grande filosofo di Samo, sarebbe stato indotto a speculare sulla bellezza delle lettere[54]. Era, questo, un buon principio per attribuire alle lettere significati simbolici. E infatti la tradizione accenna a due lettere che i Pitagorici fecero oggetto delle loro meditazioni: Δ e Υ. Parlo subito del Δ, riserbando l'Υ al posto che gli spetta secondo la serie alfabetica.

Nel suo commento alla geometria di Euclide, Proclo afferma che i Pitagorici consideravano il triangolo (τρίγωνον) come „principio di generazione e della forma dei generati" (ἀρχὴ γενέσεως καὶ τῆς τῶν γενητῶν εἰδοποιΐας)[55], e poiché egli stesso stabilisce l'identità fra il triangolo e la lettera *delta*[56], ne risulta che anche i Pitagorici attribuivano al

---

[53] Fra innumerevoli esempi, ricordo il famoso palindromo αβλαναθαναλβα.

[54] Scolî a Dionysius Thrax, p. 183, 30.

[55] Proclus, I Eucl., Defin. 24—29 (ed. G. Friedlein, Lipsiae 1875, p. 166, 14—16).

[56] Id., op. cit., p. 426, 2; 433, 6; 434, 9.

delta quel significato. Tale significato è simbolico e di facile intelligenza. Basta riferirsi a quel verso di Aristofane dal quale risulta che i Greci ravvisavano nel *delta* l'organo genitale femminile[57]. È poi molto verosimile che i Pitagorici abbiano attribuito a quel simbolo un significato filosofico-religioso.

Passando all'E, dirò subito ch'esso ci conduce ad un famoso e suggestivo problema: quello dell'E di Delfi.

L'E delfico era un *ex voto*, che per gli antichi stessi fu oggetto di curiosità e di meditazione. Nella seconda decade del II secolo d. Cr. Plutarco, sacerdote a vita del santuario di Apollo, scrisse intorno al misterioso E un'operetta in forma di dialogo, che è per noi la principale fonte d'informazione sull'argomento[58]. Da essa apprendiamo che il tempio di Apollo a Delfi possedeva tre E offerti in epoche diverse: il primo di legno, dedicato dai Sette Sapienti; il secondo di bronzo, dono degli Ateniesi; il terzo di oro offerto da Livia moglie di Augusto[59]. L'E o, meglio, la serie dei tre E, si trovava probabilmente nel pronao del tempio, dove erano parimenti esposte le sentenze dei Sette Sapienti, esse pure considerate doni votivi[60]. Tale

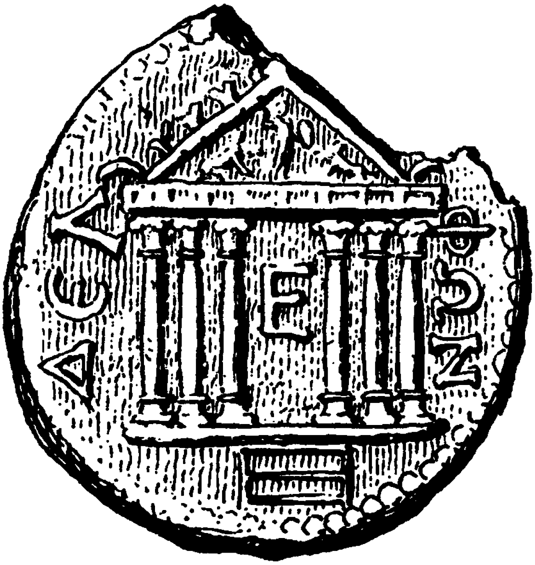


Fig. 7. Moneta bronzea di Delfi col famoso E fra le colonne del tempio di Apollo (poco dopo il 141 d. Cr.)

---

[57] Aristophanes, Lys., 151.

[58] Plutarchus, De E apud Delphos. È da raccomandare l'edizione di R. FLACELIÈRE, Plutarque. Sur l'E de Delphes, Annales de l'Université de Lyon, 3ᵉ S., fasc. 11, Paris 1941: edizione arricchita da un'ampia introduzione e da un dotto commento.

[59] Plutarchus, op. cit., 385F—386A.

[60] Pausanias, 10, 24, 1.

collocazione dell'E trova conferma in certe monete che ricordano l'avvenuta divinizzazione di Faustina maggiore moglie di Antonino Pio e sono quindi di poco posteriori al 141. In codeste monete infatti la facciata del tempio presenta un grande E posto in evidenza fra due gruppi di tre colonne[61] (fig. 7).

Seguendo la ipotesi proposta nel 1910 da Herrmann Diels[62], credo di avere confermato in un mio recentissimo scritto[63] che il famoso E era in origine un *ex voto* consistente in una chiave 'laconica' (o κρυπτή) o, meglio, nella parte più caratteristica di essa, cioè nei tre denti; e che, con l'andare del tempo, tale oggetto non alfabetico passò ad essere considerato nell'aspetto alfabetico della lettera E. La possibilità di un tale passaggio riceve oggi conferma da un argomento che gli studiosi dell'E delfico finora non conoscevano. Alludo alla tipica sigla dell'apostolo Pietro, della quale in seguito parlerò; una sigla da cui risulta chiaramente che nel nesso delle lettere PE, iniziali del nome PETRVS e usate per esprimere l'intero nome, i tre tratti della E richiamarono al pensiero degli antichi Cristiani i tre denti di una chiave e perciò il familiare concetto di Pietro clavigero celeste[64]. Quanto poi al dono votivo di una chiave ad Apollo, ho fatto notare che Apollo era un dio solare, e che secondo un concetto antichissimo il Sole apre le porte del cielo e perciò ne detiene le chiavi. Nel caso dell'Apollo delfico, poi, la chiave si presterebbe anche ad esprimere l'apertura del tesoro di sapienza al quale il dio attingeva nel rispondere alle domande dei suoi fedeli. Si potrebbe altresì pensare che la chiave diventò, com'è noto, anche simbolo di potenza.

Quando fu che l'antico *ex voto* di Delfi assunse definitivamente il valore alfabetico di E? Non si può precisarlo. Si può tuttavia affermare che con estrema probabilità ai tempi di Livia e con certezza ai tempi di Plutarco esso valeva come lettera. Dichiarando che quel segno misterioso era oggetto di meditazione e di fervide discussioni fra gli uomini dotti, Plutarco enumera ben sette interpretazioni, attinte da tradizioni locali e da opinioni di sapienti amici:

1. E = numero 5 perché il dono fu fatto da 5 dei Sette Sapienti;
2. E = seconda vocale, come il Sole (Apollo) è il secondo pianeta rispetto alla Luna;
3. E = εἰ, inizio delle domande poste all'oracolo;
4. E = εἰ, ottativo in composizione con γάρ o con la particella θε nelle preghiere;

---

[61] Cfr. B. V. Head, Historia Numorum, 2ª ed., Oxford 1911, p. 342; M. Guarducci, Epigrafia greca II, Roma 1969, p. 676, fig. 246.

[62] H. Diels, Die Fragmente der Vorsokratiker, II 2, 2ª ed., Berlin 1910, p. 520, nota 5. Cfr. Id., Parmenides, Lehrgedicht, Berlin 1897, pp. 143s.

[63] M. Guarducci, Ancora sul misterioso E di Delfi, in: Epigraphica, 38 (1976), pp. 11—20.

[64] V. sotto, pp. 1770—1772.

5. E = εἰ, congiunzione importante nei ragionamenti filosofici, e perciò molto adatta ad Apollo amico e protettore dei filosofi;
6. E = numero 5, importante in matematica musica e filosofia e perciò associato ad Apollo;
7. E = εἶ („tu sei"), espressione rivolta dal fedele al dio per significare ch'egli è immutabile ed eterno.

Le spiegazioni 'alfabetiche' riferite da Plutarco sono tutte più o meno artificiose. È però interessante apprendere che cosa pensassero dell'E i dotti fedeli che all'inizio del II secolo d. Cr. frequentavano il santuario delfico. Giova poi constatare che tutte le spiegazioni, meno il n. 1, si muovono nel campo della religione. Delle sette, Plutarco sembra preferire la settima. Lo εἶ così inteso ha evidentemente qualche legame con certe note frasi della Bibbia, nelle quali Dio afferma di se stesso „Io sono Colui che è" (ἐγώ εἰμι ὁ ὤν)[65] e l'uomo soggiunge „Tu sei il medesimo" (σὺ δὲ ὁ αὐτὸς εἶ)[66]. Di questa opinione si dimostrò anche, all'inizio del IV secolo, Eusebio di Cesarea, prendendo in esame lo scritto di Plutarco e accettando l'interpretazione da lui preferita[67].

Prendo ora in esame il Θ. Dico subito che questa lettera assunse un valore simbolico, che però non si arricchì mai, per quanto sembra, di una colorazione religiosa.

Nella seconda metà del IV secolo d. Cr., Rufino di Aquileia scrive che nelle liste dei militari un Θ veniva preposto ad ogni nome di soldato defunto[68]. Lo stesso ripete nel VII secolo Isidoro vescovo di Siviglia, il quale aggiunge che il Θ significante 'morte' (*theta* ἀπὸ τοῦ θανάτου) precedeva anche i nomi dei condannati alla pena capitale[69]. Isidoro poi cita in proposito un verso tratto da una satira di Persio (*et potis es{t} nigrum vitio praefigere theta*)[70], nel quale al *theta*, giustamente denominato *nigrum*, si attribuisce parimenti il valore di condanna a morte, anche se qui il *theta* distingue non già nomi di uomini ma il nome di un'astrazione, cioè del vizio.

Nel medesimo I secolo d. Cr. Marziale, in un suo epigramma, torna a mettere il *theta* funesto in relazione all'ambiente giudiziario, e ciò quando egli definisce *theta novum* un certo *mortiferum signum* adottato dal questore per condannare a morte[71]. Ancora molto più tardi, nel IV secolo, cioè nel medesimo secolo di Rufino di Aquileia, il *theta* traversato da un tratto (Θ *sectilis*) viene considerato segno di malaugurio dal poeta Ausonio[72].

---

[65] Ex., 3, 14.
[66] Psalm., 101, 28.
[67] Eusebius, Praep. evang., 11, 10, 15—11, 15.
[68] Rufinus, Adv. Hier., 2, 36.
[69] Isidorus, Etym., 1, 24, 1; e 1, 3, 8.
[70] Persius, Sat., 4, 13. Secondo Isidorus (op. cit., 1, 24, 1), altre lettere diacritiche nelle liste dei militari sarebbero T e Λ. Esse sono variamente interpretate dagli studiosi (cfr. G. R. WATSON, Theta nigrum, in: Journ. Rom. Stud., 42, 1952, pp. 56—62; J. H. OLIVER, Disability in the Roman military Lists, in: Rhein. Mus., 100, 1957, pp. 242—244; J. F. GILLIAM, *Notae militares* in Isidore, *Etym.* I, XXIV, in: Hommages à Léon Herrmann, Coll. Latomus, 44, Bruxelles 1960, pp. 408—415).
[71] Martialis, 7, 37, 2.

Alle fonti letterarie si aggiungono le epigrafi. Un Θ contraddistingue nomi di defunti in molti testi sepolcrali latini della tarda età repubblicana[73]. Analogamente, in epigrafi dell'Egitto e della Mesia databili al II secolo d. Cr. il *theta* si ritrova accanto a nomi di soldati, venendo così confermare le indicazioni di Rufino e di Isidoro[74]. La medesima lettera compare anche, più di una volta, nel grande musaico di Torrenuova (ora nel Museo Borghese), databile intorno al 300 d. Cr. e contenente scene di circo[75]; e vi compare, com'è logico, accanto alle figure di gladiatori destinati a soccombere.

Da tutte queste notizie risulta chiaramente che il lugubre segno è la lettera greca, iniziale — a seconda dei casi — di θανών o di θάνατος[76]. Assai poco probabile è, invece, l'opinione sostenuta da altri che quella lettera sia stata, almeno in origine, l'O di *obiit* o di *obitus* con segno di abbreviazione[77].

I più antichi documenti finora noti del *theta nigrum* sono le iscrizioni sepolcrali latine di tarda età repubblicana. C'è però anche la possibilità di risalire ad età più antica. In uno dei passi che ho citati, Isidoro riporta, attribuendolo ad ignoto poeta (*quidam*), un verso certamente allusivo alla funesta lettera: *o multum ante alias infelix littera theta*[78]. Lo stesso fa lo scoliaste a Persio, commentando il già ricordato verso di una sua satira[79]. Se non che da una nota marginale esistente in un codice della biblioteca abbaziale di Admont in Austria risulta che il *quidam* dovrebbe essere identificato con Ennio, *versificator optimus*[80]. Se così fosse, l'uso del *theta nigrum* risalirebbe alla seconda metà del III o alla prima del II secolo av. Cr. La cosa rimane dubbia, pur essendo certamente possibile che fin dall'età di Ennio la lettera greca significante la morte sia penetrata nell'uso dei Latini. Non è detto poi che anche i Greci non l'abbiano qualche volta adottata in tal senso, nelle liste dei soldati e in altri documenti.

Valore simbolico e, insieme, religioso assunse per lungo tempo la lettera Y. Essa è, come si esprime Proclo nel commento al 'Timeo' di Platone, il γράμμα . . . φιλόσοφον legato a Pitagora e alla sua scuola[81]. Come si debba misticamente leggere l'Y è spiegato in modo assai chiaro dallo stesso Isidoro di Siviglia: *Y litteram Pythagoras Samius ad exemplum vitae humanae primus formavit; cuius virgula subterior primam aetatem significat, incertam quippe et quae adhuc se nec vitiis nec virtutibus dedit. Bivium autem, quod superest, ab adolescentia incipit; cuius dextra pars ardua est, sed ad beatam vitam tendens, sinistra facilior, sed ad labem interitumque deducens*[82]. Isidoro aggiunge poi, a questo proposito, due versi di Persio: *et tibi quae Samios diduxit littera ramos* | *surgentem dextro monstravit limite callem*[83]. Gli scolî a Persio precisano che la scelta fra la via della virtù e quella del vizio cade nel sedicesimo anno della vita umana e che quanti siano riusciti a salire la difficile via di destra, cioè quella della virtù, vengono accolti in una sede di pace (*quieta sede excipiuntur*). A sua volta, un epigramma dell'‘Antologia Latina’, composto da Maximinus, parlando della *littera Pythagorae, discrimine secta bicorni*, afferma che, mentre i virtuosi godono il riposo all'estremità del tratto destro, i viziosi, giunti con facilità al termine del tratto sinistro, precipitano di qui miseramente[84].

---

[72] Ausonius, Epigr., 128, 13 (ed. R. Peiper, Lipsiae 1886, p. 344). Cfr. anche Sidonius Apoll., Carm., 9, 335.

[73] CIL, I² 1218, 1248, 1257, 1261, 1262, 1280, 1333, 1338, 1360, 1380, 1387b, 1392, 1413, 1415a—b, 2261 (questa è un'epigrafe latina rinvenuta nell'isola di Caso).

[74] Cfr. G. R. Watson, op. cit., pp. 57s.

[75] Cfr. L. Rocchetti, Il mosaico con scene d'arena al Museo Borghese, in: Riv. Ist. Naz. d'Arch. e Storia dell'arte, 19 (1961), pp. 79—115, figg. 4—5, 9, 11.

[76] Su questo tutti gli studiosi sono ormai d'accordo (cf. G. R. Watson, op. cit., pp. 57s.; J. H. Oliver, op. cit., p. 243; J. F. Gilliam, op. cit., pp. 408s).

[77] Per la questione, cfr. G. R. Watson, loc. cit.

[78] Isidorus, op. cit., 1, 3, 8. Per la citazione generica con *quidam*, cfr. J. Fontaine, Isidore de Séville et la culture classique dans l'Espagne wisigothique, Paris 1959, II, p. 751.

[79] Persius, Sat., 4, 13.

[80] Cfr. J. Huemer, Zu Isidorus Etym. 1, 3, 8, in: Wien. Stud. 2 (1880), pp. 305s. Il verso figura in Ennius, Ann. 625 (ed. I. Vahlen, Lipsiae 1903).

Il concetto delle vie divergenti del vizio e della virtù è molto più antico. Esso ricorre già in Esiodo[85], ed aveva la sua grande parte nella favola di Eracle al bivio, illustrata nel V secolo av. Cr. da Prodikos sofista di Ceo e divenuta poi tanto nota nel mondo classico[86]. Che questo concetto fosse familiare ai Pitagorici risulta indirettamente da certi testi delle famose laminette auree orfico-pitagoriche databili dalla fine del V al III secolo av. Cr., testi nei quali, descrivendo il viaggio ultraterreno delle anime, s'immagina un bivio fra la via che conduce alla sede dei virtuosi e quella che mette capo alla sede dei malvagi[87]. Che quell'antico concetto fosse graficamente rappresentato dai Pitagorici mediante la lettera Y viene affermato per la prima volta da Persio nei versi addotti da Isidoro di Siviglia; ma gli studiosi sono generalmente concordi nel ritenere che l'Y simbolico dei Pitagorici risalga ad età molto più antica[88]. Ci sono poi ragioni abbastanza valide per ammettere che ad un certo momento i Pitagorici abbiano sentito, nell'Y anche l'iniziale della parola ὑγίεια e perciò il concetto di ‘salute’[89].

---

[81] Proclus, In Tim., 3, 225D (ed. E. Diehl, Lipsiae 1904, p. 276, ll. 8s.).

[82] Isidorus, op. cit., 1, 3, 7.

[83] Persius, Sat., 3, 56s.

[84] Anthol. Lat., 2ª ed., I 2, n. 632.

[85] Hesiodus, Opera, 287—292.

[86] Xenophon, Memor., 2, 1, 21—34.

[87] La principale bibliografia sulle laminette orfico-pitagoriche è registrata in un mio recente articolo (M. Guarducci, Laminette auree orfiche: alcuni problemi, in: Epigraphica, 36 [1974], pp. 7s, nota 1). A questo scritto si aggiunge ora: Qualche osservazione sulla laminetta orfica di Hipponion: ibid., 37 (1975), pp. 19—24.

[88] Cfr. F. Cumont, Recherches sur le symbolisme funéraire des Romains, Bibl. archéol. et hist., 35, Paris 1942, p. 425.

[89] Queste ragioni furono esposte ed illustrate da me in: I graffiti sotto la Confessione di San Pietro in Vaticano, Città del Vaticano 1958, I, pp. 348s.

Tutto ciò s'intona, del resto, alla loro tendenza a speculare intorno alle lettere dell'alfabeto[90].

Attestazioni dell'uso di Y come γράμμα φιλόσοφον si trovano anche tra le epigrafi dell'età imperiale. Di particolare interesse è la nota stele sepolcrale rinvenuta a Philadelpheia nella Lidia e databile all'inizio del I secolo d. Cr. (tav. V, 8)[91]. Il defunto è un Πυθαγόρας, che si vanta di essere omonimo al filosofo di Samo e di avere appreso da lui elementi di saggezza, fra cui l'amore della fatica (πόνος). Questo afferma il mutilo epigramma inciso nella parte bassa della stele. Al di sopra di esso la superficie della pietra è divisa in cinque settori da un grande Ɏ a rilievo. In tali settori figurano varie scene ispirate dalla dottrina pitagorica. Al centro, fra i due tratti divergenti, è l'immagine del defunto (o dello stesso grande Pitagora?); a destra, cominciando dal basso, la personificazione della Virtù (Ἀρετή), un aratore simbolo della fatica, un letto conviviale simbolo del premio riservato ai virtuosi; a sinistra, sempre cominciando dal basso, la personificazione della Dissolutezza (Ἀσωτία), una scena di vizio, un uomo che precipita a capofitto dall'estremità della lettera. È facile riconoscere, nel susseguirsi di queste scene, quanto ci tramandano le fonti letterarie che sopra ho addotte: l'Y pitagorico simbolo delle vie divergenti della virtù e del vizio, l'una delle quali porta — attraverso la fatica — al godimento eterno, l'altra — attraverso la dissolutezza — alla definitiva rovina.

Altre epigrafi di età imperiale idonee ad attestare l'uso della lettera Y come simbolo furono raccolte da Franz Cumont nel classico libro che ho già citato[92]. Il Cumont rilevò infatti che in alcune epigrafi sepolcrali latine la lettera Y fu posta — a quanto sembra volutamente — in particolare evidenza, ora mediante una grandezza sproporzionata rispetto alle rimanenti lettere, ora in altre guise. Tale evidenza sembrerebbe causata dal desiderio d'intessere nell'epitafio del defunto la lettera salutare prediletta dai Pitagorici, alla cui schiera il defunto stesso aveva appartenuto. Alcuni tra i casi addotti dal Cumont restano incerti, ma altri sono veramente persuasivi. Molto chiaro è, ad esempio, quello che ci presenta l'epitafio, databile all'età adrianea, di un P. Aelius Yginus[93] (fig. 9). Come il Cumont ha rilevato, il nome Yginus è privo dell'H iniziale, evidentemente per mettere in risalto l'Y. Questo poi è fiancheggiato da due interpunzioni e posto esattamente sotto l'immagine di una corona, che può ben valere, in questo caso, come auspicio di vittoria. Tutto considerato, appare chiara l'intenzione di attribuire all'Y uno speciale valore, il quale non può essere se non quello che da tempo aveva assunto la *littera Pythagorae.*

---

[90] V. sopra, pp. 1751 s.

[91] A. Brinkmann, Ein Denkmal des Neupythagoreismus, in: Rhein. Mus., 66 (1911), pp. 616—625; F. Cumont, op. cit., pp. 422s., tav. 43, 3. Per l'epigrafe: W. Peek, Griechische Vers-Inschriften, I, Berlin 1955, n. 1805. Cfr. anche M. Guarducci, Epigrafia greca, III, Roma 1975, p. 159 e nota 4.

[92] F. Cumont, op. cit., pp. 429, 430 e nota 4.

[93] CIL, VI 10724. Cfr. F. Cumont, op. cit., p. 429, fig. 86.

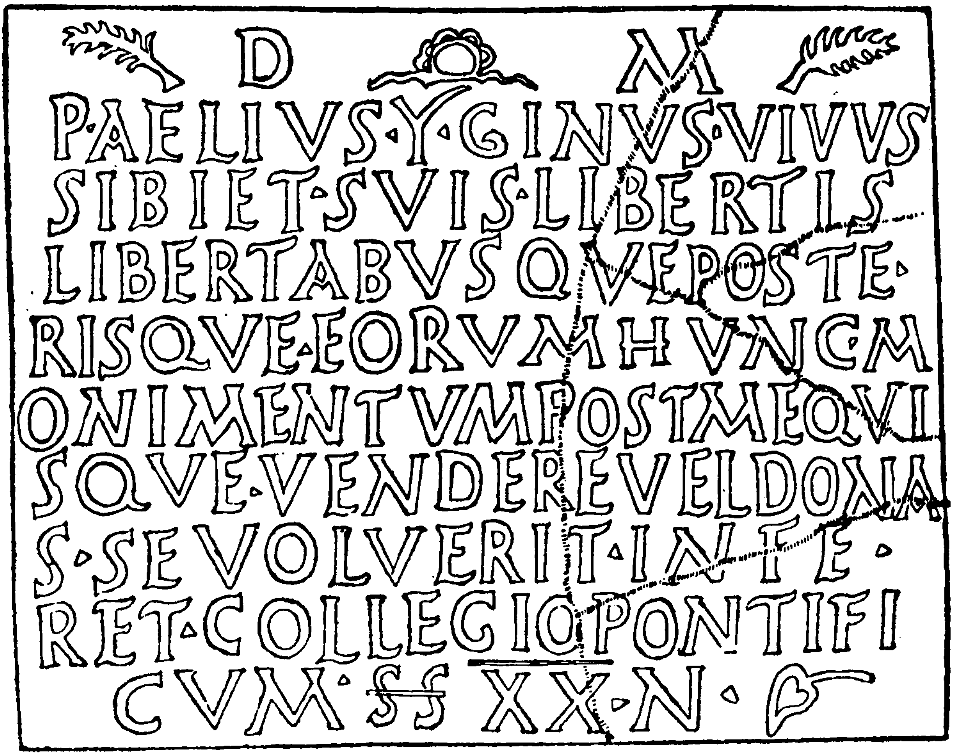

D M
P·AELIVS·YGINVS·VIVVS
SIBI·ET·SVIS·LIBERTIS
LIBERTABVSQVE·POSTE·
RISQVE·EORVM·HVNC·M
ONIMENTVM·POST·ME·QVI
SQVE·VENDERE·VEL·DONA
S·SE·VOLVERIT·INFE·
RET·COLLEGIO·PONTIFI
CVM·HS·XX·N·

Fig. 9. Epitafio di *P. Aelius Yginus*, con l'Y messo in particolare evidenza per probabile influsso pitagorico (primi decenni del II secolo d. Cr.)

Se pertanto consideriamo pitagorici gli Y messi in evidenza nel contesto delle rispettive epigrafi, si può a buon diritto parlare di crittografia mistica, in quanto gli autori di quei testi avrebbero appunto dimostrato di voler 'nascondere' nella scrittura il simbolo salutare, lasciando agli iniziati la cura e la gioia di scoprirlo.

L'ultima lettera simbolica che resta da prendere in esame fra quelle usate dai pagani è lo Ψ.

L'uso in valore simbolico della penultima lettera dell'alfabeto è attestato, ch'io sappia, una sola volta, nel mondo greco di età romana. Penso, dicendo questo, ad un singolarissimo rilievo rinvenuto alla periferia di Atene ed oggi posseduto dal Pergamon-Museum di Berlino (tav. VI, 10)[94]. Trovato prima del 1840 in un oliveto situato non lontano dalla sede dell'antica Accademia ed acquistato dal Museo di Berlino nel 1892, questo rilievo, in marmo, largo m. 0.75, alto m. 0.55, è perfettamente integro. Esso presenta una strana scena. Un grave personaggio calvo e barbuto, vestito di un *himation* che lascia scoperta la parte superiore della figura dalle anche in su, siede sopra un sedile a spalliera ricurva reso più morbido da una pelle ferina (stilizzata dall'artefice) e da un cuscino. I suoi piedi, calzati in scarpe accollate a listelli di cuoio poggiano sopra uno sgabello. A sinistra dell'uomo seduto è, di profilo verso destra, un giovane col torso seminudo e con la mano sinistra coperta dalla stoffa del manto. A destra, tre altri personaggi guardano lo spettatore: un bambino completamente avvolto — mani comprese — nello *himation*, un uomo adulto, imberbe, col torso seminudo, una giovinetta vestita di peplo e di manto, con ambedue le mani velate. In alto, dentro una cornice, imitante nel marmo le ben attestate cornici di legno a listelli incrociati, spicca un singolarissimo simbolo, da intendersi esso pure di legno, nel quale, come spiegherò fra poco, sembrerebbe doversi riconoscere un *psi*[95].

---

[94] A. Conze, Die Attischen Grabreliefs, IV, Berlin–Leipzig 1911—1912, pp. 8—10, n. 1743 (ivi la precedente bibliografia); A. W. Lawrence, Later Greek Sculpture ecc., London 1927, p. 35, tav. 60; Ch. Picard, Représentation d'une école de philosophie à Athènes, in: Revue arch., 16 (1940), pp. 159s.; Id., Bulletin archéologique, in: Revue Ét. Gr., 55 (1942), pp. 312s.; Id., Chez le marchand d'huile, le maître-charpentier ou le philosophe ?, in: Revue arch., 23, 1 (1945), pp. 154s.; G. Hafner, Späthellenistische Bildnisplastik,

Varie sono state le datazioni proposte, ma ormai gli studiosi sono concordi nella opportunità di fermarsi al I secolo av. Cr. Tale giudizio risulta dallo stile del rilievo, e soprattutto dai caratteri che presenta il volto dell'uomo imberbe ritto fra il bambino e la giovinetta[96]. Molto discussa è stata l'interpretazione della scena. Alcuni le hanno attribuito un significato sepolcrale, altri votivo. Da queste due opinioni poi si sono sviluppati vari tentativi d'illustrazione, i quali hanno però, e a buon diritto, un elemento comune: che, cioè, la chiave della retta intelligenza debba essere cercata nella figura del personaggio seduto e nell'immagine misteriosa che domina dall'alto. La singolare immagine è stata interpretata ora come un vero e proprio oggetto, ora come una lettera simbolica, ora come un segno simbolico privo di valore alfabetico. Chi ha preferito la ipotesi dell'oggetto ha pensato ad un frantoio per olive visto attraverso una finestra, nel qual caso l'uomo seduto sarebbe un fortunato proprietario di vasti oliveti; oppure ad un arnese da falegname, nel qual caso il proprietario di oliveti si trasformerebbe in un carpentiere[97]. Ma queste idee piuttosto peregrine sono ormai tramontate. Assai più ragionevole è, a mio avviso, l'interpretazione di quell'immagine come una lettera, e precisamente come un Ψ (*psi*), intesa quale emblema del personaggio seduto. Tale ipotesi fu sostenuta nel

---

Berlin 1954, p. 59; P. Mingazzini, Un tentativo di esegesi del rilievo dell'oliveto, in: Neue Beiträge zur klassischen Altertumswissenschaft = Festschrift zum 60. Geburtstag von Bernhard Schweitzer, Stuttgart 1954, pp. 286—290, tav. 63; Ch. M. Havelock, Hellenistic Art ecc., London 1971, p. 203, fig. 175. Altra bibliografia citerò man mano.

[95] Per un altro simbolo di legno in cornice, v. sotto, p. 1764.

[96] A. W. Lawrence, loc. cit., precisa: inizio del I secolo; Ch. M. Havelock, loc. cit., scende alla seconda metà del secolo (50—30 av. Cr.).

[97] La ipotesi del frantoio è stata sostenuta da M. Bieber, Ikonographische Miszellen, in: Röm. Mitt., 32 (1917), pp. 130—146 (specialmente 143s.); quella dell'arnese da A. Hekler, Zum Relief aus dem Attischen Ölwalde, in: Jahreshefte Öst. Inst., 21—22 (1922—1924), coll. 511—514 (Beiblatt), seguìto da H.-I. Marrou, in: Journal des Savants, 1944, p. 77.

1920 da Johannes Sieveking[98]. Se non che il Sieveking venne attirato da un miraggio un po' troppo fantasioso. Il *psi* gli ricordò che nel 403/402 av. Cr. Archinos, proponendo al popolo ateniese l'adozione dell'alfabeto ionico milesio (è la nota riforma 'euclidea')[99], introdusse in Atene il terzo segno complementare, cioé il Ψ in valore di *psi*. Parve allora al Sieveking di poter affermare che il nostro rilievo fosse il monumento sepolcrale di un maestro (il giovane all'estrema sinistra), che la figura seduta fosse il venerando e benemerito Archinos e che le altre tre figure rappresentassero altrettanti allievi del defunto maestro[100]. In realtà, il personaggio seduto ha tutta l'aria di un filosofo e il misterioso Ψ sembra essere l'emblema della sua dottrina, mentre gli altri personaggi si prestano ad essere concepiti come allievi, probabilmente romani, del pensatore. Le mani velate, poi, dimostrano che il filosofo godeva di sommo rispetto[101].

Ma chi sarà il filosofo e quale la dottrina? Il filosofo ha un volto finora ignoto; non resta dunque se non appellarsi all'emblema[102]. Un po' suggestionati dall'Y di Pitagora, Charles Picard e dietro a lui Franz Cumont pensarono trattarsi di un Y pitagorico, simbolo delle due vie, modificato però dall'aggiunta di una terza via[103]. A un emblema filosofico pensò anche Paolino Mingazzini[104]. Egli però preferì d'interpretarlo come un Ψ (*psi*) e di vedere in esso un simbolo della filosofia stoica, ricordando che gli Stoici distinguevano il sapere in tre rami: fisica, etica, logica[105]. A me sembra che la ipotesi del Picard e del Cumont sia difficilmente accettabile. Se infatti si fosse davvero pensato all'Y pitagorico, si sarebbe evitato di sfigurarlo a tal punto da farlo apparire come una lettera diversa. Il Mingazzini ha certamente ragione, a mio avviso, nell'intendere quel segno come *psi*; ma quando egli, appigliandosi al *psi*, cerca di approdare alla filosofia stoica, è molto difficile seguirlo. In primo luogo, la tripartizione del sapere non è un motivo peculiare degli Stoici, ma già si ritrova in Senocrate, cioè nella scuola accademica, donde gli Stoici la desunsero[106]. In secondo luogo, se l'intenzione fosse stata di rappresentare i tre rami del sapere germoglianti da un solo stelo, non si sarebbe — io penso — scelta la lettera *psi*, nella quale i due presunti rami laterali subirebbero un improvviso ed ingiustificato arresto.

---

[98] J. Sieveking, Hermeneutische Reliefstudien, in: Sitzungsber. Bayer. Akad., 1920, n. 11, pp. 3—20 (specialmente 9—11).

[99] Per questa riforma, cfr. M. Guarducci, Epigrafia greca, I, Roma 1967, pp. 85—88.

[100] Che il segno debba interpretarsi come *psi* parve anche a F. Dornseiff, Das Alphabet in Mystik und Magie, Stocheia, 7, 2ª ed., Leipzig 1925, pp. 24s.; il quale però preferì di non pronunziarsi sul significato generale della scena.

[101] Per il rito delle mani velate, cfr. F. Cumont, L'adoration des Mages et l'art triomphal de Rome, in: Memorie Pont. Acc., 3 (1932—1933), pp. 93—99.

[102] Nessuna concreta indicazione dà il tipo della sedia coperta da una pelle ferina e da un cuscino. Sopra un sedile analogo siede la figura di Pindaro nel famoso emiciclo di Menfi (cfr. J.-Ph. Lauer—Ch. Picard, Les statues ptolémaïques du Sarapieion de Memphis, Publ. de l'Inst. d'art et d'archéol. de l'Univ. de Paris, 3, Paris 1955, pp. 49s., tavv. 4, 7 e fig. 22, a p. 53). L'accostamento fra la sedia del nostro filosofo e quella di Pindaro era già stata fatta da M. Bieber, op. cit., p. 136. Ma sedili coperti da pelli di fiera sono attestati anche altrove.

[103] Ch. Picard, nei luoghi citati alla mia nota 94; F. Cumont, Recherches, cit., pp. 427s. Per giustificare una τρίοδος i due autori si appellano soprattutto a Plato, Phaed. 108 A e Gorgias, 524 A.

[104] P. Mingazzini, op. cit., pp. 287s.

[105] Cfr. Diogenes Laërtius, 7, 38—40. Il Mingazzini credette anche, ma non giustamente, di potere riconoscere nel personaggio seduto un tipo di filosofo stoico. La tesi del Mingazzini fu accolta da G. S. Dontas, Εἰκόνες καθημένων πνευματικῶν ἀνθρώπων εἰς τὴν ἀρχαίαν ἑλληνικὴν τέχνην, ἐν 'Αθήναις 1960, p. 81 e nota 1, tav. 33 β.

E allora? Bisogna, almeno per ora, lasciare al rilievo il suo mistero. Soltanto con grande riserva è lecito fare una ipotesi. Poiché si tratta certamente di un filosofo e poiché il suo emblema è certamente un *psi*, ci si può chiedere se per caso non si debba pensare alla filosofica e spirituale parola ψυχή. Ammesso ciò, non si potrebbe prendere in considerazione se non la filosofia platonica, nella quale l'anima occupa, come tutti sanno, una così grande parte. Ma il filosofo seduto sulla pelle ferina non è Platone, del quale si conosce benissimo il tipo. D'altra parte, sappiamo che presso o dentro la zona dell'Accademia, cioè nella località in cui il rilievo fu trovato, esisteva, ancora nel II secolo d. Cr., un monumento di Platone[107]. Forse che il nostro rilievo fu aggiunto — nel I secolo av. Cr. — ad ornare quel monumento? E l'ignoto filosofo è forse un seguace di Platone, scelto (insieme con altri?) a rappresentare — sul monumento del maestro — la scuola di lui? Lascio aperte queste domande, nella speranza che nuovi rinvenimenti e nuovi studi giungano a dire sul misterioso 'rilievo dell'oliveto' la parola definitiva.

Dalle lettere singole dotate di valore simbolico e talvolta di valore simbolico-religioso passo alle serie alfabetiche, intere o parziali ch'esse siano.

Ho affermato che talvolta le serie alfabetiche furono oggetto di dedica votiva e che in tal modo divennero sacre. Esempi di questo tipo si trovano però, ch'io sappia, nel solo mondo greco dell'età arcaica[108]. Qui, in un contesto riguardante soprattutto il mondo romano, è opportuno ricordare con maggior precisione quelle serie alfabetiche intessute nelle epigrafi che gli studiosi sogliono denominare '*Buchstabenorakel*'. Databili tutte all'età imperiale romana e finora note per l'Asia Minore e per Cipro, queste epigrafi presentano serie alfabetiche alle quali non si potrà certo negare un carattere religioso. Si tratta infatti di alfabetari in cui le singole lettere, scritte l'una sotto l'altra in acrostico, dànno inizio ad altrettanti responsi oracolari. La consultazione dell'oracolo avveniva, come sembra, mediante il sorteggio. Il fedele, o chi per lui, tirava a sorte una lettera e il responso consisteva nel verso che cominciava per l'appunto con quella lettera. Di particolare interesse è un esempio di '*Buchstabenorakel*' venuto in luce abbastanza recentemente dagli scavi della Missione Archeologica Italiana a Ierapoli di Frigia, nel santuario di Apollo Kareios[109]. L'epigrafe, appartenente (così sembra) al II secolo d. Cr., presenta nei suoi 24 versi (quasi tutti esametri) reminiscenze di antica poesia e di proverbi popolari, saggi consigli, pensieri di speranza, incoraggiamenti al bene.

---

[106] Xenocrates, fr. 1 (ed. R. Heinze, Leipzig 1892, p. 159).

[107] Pausanias, 1, 30, 3 (cfr. Diogenes Laërtius, 3, 41—45).

[108] Cito a questo proposito: 1. un vasetto del santuario di Hera a Samo (M. Guarducci, Epigrafia greca, I, Roma 1967, pp. 265s., n. 7: prima metà del VII secolo av. Cr.); 2. un *pinax* votivo trovato a Pente Skuphia presso Corinto (L. H. Jeffery, The Local Scripts of Archaic Greece, Oxford 1961, pp. 117, 131, n. 16, tav. 20: fine del VII secolo av. Cr.); 3. l'inizio di un alfabetario sopra un coccio rinvenuto nel santuario di Zeus sulla cima del monte Imetto (L. H. Jeffery, op. cit., p. 69, n. 3 c, tav. 1: VII secolo av. Cr.).

Per venire ora agli accostamenti di lettere simboliche presso i pagani, dirò che un solo esempio di questo fenomeno mi si affaccia alla memoria; un esempio che appartiene al mondo latino del I secolo d. Cr. Alludo a un breve epigramma di Marziale[110]:

Alphius ante fuit, coepit nunc Olphius esse
uxorem postquam duxit Athenagoras.

A questo distico **Franz Dornseiff** unì l'epigramma che gli segue nel testo di Marziale, e dal componimento più ampio si studiò di ricavare un senso[111]. Il ragionamento del **Dornseiff**, abbastanza complesso, non è facile a seguirsi. Mi sembra però ch'egli sia nel vero riconoscendo in *Alphius* e *Olphius* un bisticcio basato sulla prima e sull'ultima lettera dell'alfabeto greco (ω è latinamente espresso con O) e indicante che Atenagora da primo che era è divenuto ultimo[112]. Nel sostenere la tesi del bisticcio *Alphius—Olphius*, il **Dornseiff** si appella ai famosi passi dell''Apocalisse' nei quali le due lettere estreme dell'alfabeto servono ad esprimere il concetto di Dio o di Cristo, principio e fine dell'universo[113]. Qui però non c'è bisogno — io credo — di ammettere un influsso della Sacra Scrittura, quando è noto che nella Roma di Marziale tutte le persone colte avevano familiare l'alfabeto greco e potevano quindi ravvisare nell'*alpha* il simbolo del principio, nell'*omega* quello della fine.

---

[109] G. **Pugliese Carratelli**, Χρησμοί di Apollo Kareios e di Apollo Klarios a Hierapolis di Frigia, in: Annuario della Scuola Archeol. di Atene, 41—42 (1963—1964), pp. 352—357, n. 1 (cfr. le precisazioni di vari studiosi — E. **Fraenkel**, S. **Mariotti**, F. **Della Corte**, I. **Cazzaniga**, J. **Rea** — in: La Parola del Passato, 21 (1966), pp. 65—73). Vedi anche M. **Guarducci**, Nuove osservazioni sugli oracoli di Apollo Kareios a Ierapoli nella Frigia, in: Rivista di Filologia, 102 (1974), pp. 197—202.

[110] Martialis, 9, 95^{a}.

[111] F. **Dornseiff**, Martialis IX 95 und Rotas—Opera—Quadrat, in: Rhein. Mus., 96 (1953), pp. 373—378.

[112] Ciò riconobbe già nel 1895 L. **Friedländer**, pubblicando la sua edizione critica di Marziale. È dunque meglio preferire la grafia *Alphius—Olphius* ad *Alfius—Olfius*. La grafia *Alphius* è attestata, del resto, dai codici della famiglia α, mentre i codici della famiglia γ dànno *alpicius*, certamente derivante da *alphius*.

[113] Apoc., I, 8 (Dio); 21, 6 e 22, 13 (Cristo). Cfr. Isaias, 41, 4; 44, 6; 48, 12, dove si parla di Dio, Primo e Ultimo.

2. Cristiani

Dal mondo pagano il gusto delle lettere simboliche e della crittografia mistica si propagò al mondo cristiano e in particolare al mondo cristiano dell'Oriente, donde, arricchito di nuovi valori, passò al mondo cristiano dell'Occidente.

Fonti letterarie ed epigrafi ci attestano questi fenomeni.

Quanto alle fonti letterarie relative al mondo orientale, ho ricordato or ora che alla fine del I secolo l''Apocalisse' considera l'*alpha* e l'*omega* come simbolo di Dio o di Cristo, principio e fine delle cose create. Poco dopo (fine del I—inizio del II secolo) l'Epistola che va sotto il nome di Barnaba e fu composta o ad Alessandria o, come oggi si propende a credere, nella Siria, afferma che, per i Cristiani, la lettera *tau* è simbolo della Croce, evidentemente perché la sua forma (T) presenta con la Croce somiglianza notevole[114].

Al valore nascosto delle lettere accennarono più tardi altri autori: lo Pseudo-Tomaso, che, ispirandosi alla Gnosi, scrisse il Vangelo apocrifo sull'infanzia di Gesù (fine del II secolo)[115], Eusebio vescovo di Cesarea (fra il III e il IV secolo)[116], Pacomio eremita copto (prima metà del IV secolo)[117].

Elucubrazioni intorno alle lettere dell'alfabeto si trovano anche in autori dell'Occidente. Così, uno scritto di san Gerolamo diretto ad una spirituale amica di nome Paola è una specie di piccolo trattato sul significato mistico delle lettere ebraiche e delle loro congiunzioni[118]. E la medesima propensione verso il simbolismo alfabetico dimostra — all'inizio del V secolo — san Paolino vescovo di Nola. Descrivendo la basilica da lui eretta intorno alla tomba di san Felice, egli medita sul consolante significato delle lettere apocalittiche disposte di qua e di là dalla Croce. In questa sua meditazione, egli si allontana dal valore tradizionale attribuito a quelle lettere (Dio, o Cristo, principio e fine dell'universo) per considerare invece l'*alpha* e l'*omega* rispettivamente come Cristo principio di una nuova vita e Cristo fine dei mali. Ognuna delle due lettere è poi, per lui, espressione della Trinità divina, in quanto l'una e l'altra sono costituite di tre tratti:

> .... *tribus utraque virgis*
> *littera diversam trina ratione figuram*
> *perficiens, quia perfectum est mens una, triplex vis*[119].

Quanto alle epigrafi, si può dire che la maggior parte di esse ci è stata restituita dall'Occidente.

---

[114] Ps. Barnabas, Epist., 9, 8 (cfr. M. Sulzberger, Le symbole de la croix et les monogrammes de Jésus chez les premiers chrétiens, in: Byzantion, 2, 1925, pp. 350—353).

[115] G. Bonaccorsi, Vangeli apocrifi, Firenze 1948, pp. 121—123.

[116] Eusebius, Praep. evang., 10, 5 (Patr. Gr., 21, 788s.; Griech. christl. Schriftst., Eusebius VIII 1, pp. 574s.).

[117] Patr. Lat., 23, 100 A (epistola a Siro e a Giovanni tradotta da san Gerolamo).

[118] Hieronymus, Epist., 30 (Patr. Lat., 22, 441—445).

[119] Paulinus, Carm., 19, vv. 653—655 (Corpus Script. Eccles. Lat., 30, p. 140).

Il documento più antico sarebbe la molto discussa 'Croce' di Ercolano, quando si accetti la mia ipotesi ch'essa possa essere considerata, in ultima analisi, una lettera salutare[120]. Non sarà male tornare a riferirne qui le cose essenziali.

La 'Croce' fu scoperta nel 1938 sulla parete occidentale di un'umile cameretta ricavata ancora prima della catastrofe del 79, insieme con altri ambienti, dal secondo piano di una immiserita dimora patrizia (la cosiddetta Casa del Bicentenario). Si tratta di un segno cruciforme, o meglio dell'impronta di un oggetto cruciforme, dentro un pannello di stucco, anticamente delimitato (non par dubbio) da una cornice lignea (tav. VII, 11). L'oggetto cruciforme, esso pure certamente di legno e sporgente dalla parete, fu tolto ad un certo momento e lasciò traccia di sé nello stucco del pannello. Scrivendo nel 1953 l'articolo che ho citato, misi per la prima volta in relazione la 'Croce' di Ercolano col *pinax* del rilievo ateniese di cui sopra ho parlato[121]. Abbiamo infatti anche qui un oggetto ligneo sporgente dalla parete, dentro un pannello rifinito da una cornice di legno. L'innegabile analogia fra l'uno e l'altro pannello e la constatazione che il pannello ateniese contiene un simbolo rendono molto probabile che un simbolo fosse anche l'oggetto del pannello ercolanese. E poiché il simbolo del pannello di Atene era una lettera, si è indotti a ritenere che lettera fosse anche il simbolo del pannello di Ercolano. Ammesso ciò, non si potrà pensare se non alla lettera T. Che poi si tratti veramente della lettera T (o *tau* greco o *ti* latina), sembra trovare conferma nelle dilatazioni dell'asta orizzontale alle due estremità, dilatazioni che quasi richiamano al pensiero il fenomeno — comunissimo in quell'epoca — delle apicature.

Ma perché T? È facile ricordare che, come ho detto sopra, già tra la fine del I e l'inizio del II secolo i Cristiani d'Oriente ravvisavano nel *tau* l'immagine della Croce, simbolo di redenzione e di salvezza[122]. Stando così le cose, non è impossibile — io penso — ammettere la presenza di T = Croce nella Ercolano del I secolo, poco prima del 79, quando si ricordi che già nella primavera del 61 si era svolta nella vicina Puteoli la predicazione di Paolo, tutta dominata dall'ombra della Croce salutare. Il *tau* (tale inclino a considerarlo) della cameretta di Ercolano non sarebbe comunque un oggetto di culto, ma un segno profilattico legato al concetto assai diffuso nell'antichità, dapprima presso i pagani poi anche presso i Cristiani, della divinità (o del suo simbolo) che abita nella casa e la protegge dal male[123].

Se tutto ciò è giusto, la 'Croce' di Ercolano sarebbe il più antico esempio nel mondo occidentale di un'epigrafe (sia pure di un'epigrafe sui generis) consistente in una lettera simbolica.

---

[120] Cfr. M. Guarducci, Osservazioni sulla Croce di Ercolano, in: Röm. Mitt., 60—61 (1953—1954), pp. 224—233, tavv. 95—96.

[121] V. sopra, pp. 1758—1761.

[122] V. sopra, p. 1763.

[123] Cfr. M. Guarducci, op. cit., pp. 231—233; Id., Epigrafia greca, III, Roma 1975, pp. 326—329.

Dal II secolo in poi gli esempi epigrafici del fenomeno che c'interessa crescono di numero. Si tratta quasi sempre di epigrafi sepolcrali. In esse compare non di rado — sia nell'Occidente sia nell'Oriente — la formula apocalittica Aω (AO, talvolta, nell'Occidente). Ricorre anche, non di rado, la formula inversa ωA, la quale acquista, almeno a mio avviso, un diverso valore, diventando l'augurio, rivolto al fedele, di passare dalla fine (morte) al principio, cioè al principio della vita eterna, anche identificabile con Cristo-Vita[124]. Nelle epigrafi dell'Occidente compare poi la mistica lettera T, simbolo della Croce, e la mistica Y, nel senso, probabilmente già noto anche ai Pitagorici, di 'salute' (ὑγίεια)[125]. I Cristiani poi, come i pagani, non rimasero insensibili (l'ho già osservato) al misterioso fascino dei giochi letterali e li usarono talvolta come strumenti profilattici. Si spiega così il frequente uso cristiano del notissimo „quadrato magico" di origine pagana *Rotas Opera Tenet Arepo Sator*, nel quale peraltro non si può escludere ch'essi abbiano sentito a un certo momento il significato cristiano di *Sator* come 'Creatore'. Ciò potrebbe aver favorito il passaggio di *Sator* al primo posto, come si nota nei più negli esemplari cristiani (*Sator Arepo Tenet Opera Rotas*)[126].

Un grande contributo alla conoscenza delle lettere simboliche e dell'uso della crittografia mistica è venuto, se non erro, dalla mia decifrazione e illustrazione dei graffiti incisi nel cosiddetto muro *g* sotto l'altare papale della Basilica Vaticana.

Il muro *g* è un muro del III secolo d. Cr. coperto nella sua faccia settentrionale da una selva di graffiti cristiani e incluso nel monumento—tomba eretto dall'imperatore Costantino in onore di san Pietro. Dentro il muro *g*, in un apposito ripostiglio foderato di marmo, furono anzi riposte, per volere o almeno per consenso del sovrano, le superstiti ossa dell'Apostolo[127]. Il monumento fu costruito fra il 320 all'incirca e il 326; i graffiti sono databili fra circa il 290 e circa il 320. Essi hanno immensa importanza per la conoscenza della spiritualità cristiana prima del concilio di Nicea (325) e per la storia della Chiesa in generale. Si tratta di nomi di defunti e d'invocazioni pie e le lettere delle rispettive epigrafi sono ingegnosamente 'elaborate' per introdurvi i più importanti e consolanti pensieri della Fede. In questa mistica elaborazione, non soltanto T, AO (oppure OA) e Y, ma anche altre lettere assumono un recondito valore: per esempio N (vittoria, dal verbo NICA), R (*resurrectio*), S (*salus*), V (*vita*)[128].

---

[124] Cfr. le mie osservazioni in: I graffiti sotto la Confessione di San Pietro, cit., I, pp. 57—71.

[125] Id., ibid., pp. 347—357.

[126] Cfr. M. Guarducci, Il misterioso „quadrato magico", cit., pp. 268—270.

[127] Ricordo i miei principali scritti sull'argomento delle reliquie di san Pietro: M. Guarducci, Le reliquie di Pietro sotto la Confessione della Basilica Vaticana, Città del Vaticano 1965; Id., Le reliquie di Pietro sotto la Confessione della Basilica Vaticana: una messa a punto, Roma 1967 (ed. Coletti) [= Archeologia Classica, 19, 1967, pp. 1—97, tavv. 1—12]. Il primo dei due scritti è stato tradotto in Germania (Petrus ist hier, Regensburg 1967, Verlag Habbel). V. ora anche il libro divulgativo 'Pietro ritrovato', 2ª ed., Verona 1970 (ed. Mondadori), tradotto in Francia (Saint Pierre retrouvé, Paris–Fribourg 1974) e in Germania (Petrus, sein Tod — sein Grab, Regensburg 1975).

La difficile decifrazione, da me compiuta fra il 1953 e il 1955, mi portò a riconoscere l'esistenza di un sistema di crittografia mistica fino allora praticamente ignorato. Le mie conclusioni trovarono subito chiarissime conferme fuori del Vaticano e di Roma. Molte epigrafi paleocristiane contenevano particolari fino allora trascurati o male interpretati, che ora invece s'inserivano organicamente nel sistema da me delineato studiando i graffiti del muro *g*.

Intendiamoci bene: non tutte le epigrafi paleocristiane sono crittografiche; molte, anzi la maggior parte, non lo sono. Si tratta soltanto di una moda, che trova sul muro *g* chiarissima espressione. Il fenomeno fu accertato da me specialmente nell'ambiente romano e durante i secoli II—VI. Altre indagini in altri ambienti e in epoche successive potrebbero essere — io penso — feconde di risultati. Non si dovrà credere, naturalmente, che la crittografia mistica e in particolare il simbolismo alfabetico rimanessero sempre e dovunque immutati. No: a seconda dei tempi e dei luoghi, essi subirono varie modificazioni. E' perciò assai grave l'errore commesso da alcuni, i quali hanno preteso di porre sullo stesso piano documenti orientali e documenti occidentali, senza pensare che la mentalità dell'Occidente, più pratica, più incline alla concretezza, doveva necessariamente conferire alla crittografia mistica una semplicità ch'essa non aveva nella sua terra d'origine.

Le mie conclusioni sui graffiti del muro *g* e sulla crittografia mistica furono esposte nei tre volumi 'I graffiti sotto la Confessione di San Pietro in Vaticano' usciti nel 1958. Esse suscitarono da una parte entusiasmo, dall'altra incredulità, ed anche — in alcuni — aperta e passionale opposizione. In realtà esse erano (lo riconosco) troppo nuove e forse troppo clamorose per non dare luogo a reazioni ostili, soprattutto in coloro che per principio detestano le novità, o che, non abbastanza competenti e capaci di seguire il filo di un ragionamento scientifico, guardano con sospetto tutto ciò che trascende le loro possibilità.

Data l'importanza e la delicatezza dell'argomento, volli rispondere minutamente e scrupolosamente a tutti gli oppositori, anche quando i loro scritti non avrebbero forse meritato di essere presi in considerazione[129]. La mia tesi, del resto, era stata rinforzata dall'aggiunta di altri documenti. Poco dopo la mia pubblicazione, GIOVANNI BECATTI aveva infatti illustrato un musaico cristiano di Ostia, pieno di simboli figurati, di sigle e di lettere simboliche e, per illustrarlo, non aveva trovato altro modo se non quello di appoggiarsi ai miei risultati[130]; ed io stessa avevo accresciuto il numero dei confronti adducendo nuovo e importante materiale[131]. Oggi i miei risultati vengono — mi sembra — generalmente accolti.

---

[128] M. GUARDUCCI, I graffiti sotto la Confessione di San Pietro in Vaticano, I—III, Città del Vaticano 1958 (opera quasi tutta dedicata ai graffiti del muro *g*).

[129] M. GUARDUCCI, La crittografia mistica e i graffiti vaticani, in: Archeologia Classica, 13 (1961), pp. 183—239, tavv. 77—82; ID., Il fenomeno orientale del simbolismo alfabetico e i suoi sviluppi nel mondo cristiano d'Occidente, in: Atti del Convegno internazionale sul tema „L'Oriente cristiano nella storia della civiltà" (31 marzo—3 aprile 1963), Roma, Accademia nazionale dei Lincei, quaderno 62, pp. 482—497, tavv. 1—5.

In sostanza, la crittografia mistica da me riconosciuta nei graffiti del Vaticano e in altre epigrafi dei primi secoli cristiani non può più essere negata.

Potrei ora citare una quantità di esempi. Per brevità, mi limito a sceglierne cinque, tutti e cinque di Roma ed estranei al Vaticano. Prima di esporli, ricorderò che nel 'codice' mistico le lettere N, R, S, T, V, Y significano rispettivamente: vittoria (*nica*), *resurrectio*, *salus*, *Crux*, *vita*, salute (ὑγίεια).

1. Cimitero di San Callisto. Epitafio del papa Eutichiano († 283)[132] (tav. VIII, 12):

Εὐτυχιανὸς ἐπίσκ[οπος].

Si noti: la lettera X è volutamente trasfigurata nella sigla di Cristo (⚹) e unita all'Y precedente.

Senso nascosto: si augura al defunto pontefice la salute (Y) in Cristo Gesù (⚹).

2. Catacomba dei santi Pietro e Marcellino. Lapide sepolcrale[133] (tav. VIII, 13):

Διονυσίου.

Si noti: nel nome del defunto s'introduce una T, simbolo della Croce.

Senso nascosto: si auspica per il defunto la vita, grazie ai meriti del Crocifisso (T).

3. Da una ignota catacomba romana, ora ad Urbino nel Museo del Palazzo Ducale. Marmo sepolcrale[134] (tav. IX, 14):

Urses sep(ulcrum).

Si noti: le lettere VR sono esse sole unite fra loro, volutamente separate dal resto del nome e collegate ad un monogramma di Cristo (☧) inciso al di sotto.

Senso nascosto: si augura alla defunta la vita (V) e la resurrezione (R) in Cristo (☧).

---

[130] G. Becatti, Scavi di Ostia IV (Mosaici e pavimenti marmorei), Roma 1962, pp. 52—59, tavv. 196—198.

[131] M. Guarducci, Il fenomeno orientale cit., pp. 474—481.

[132] M. Guarducci, I graffiti sotto la Confessione di San Pietro in Vaticano, Città del Vaticano 1958, I, pp. 351—353, fig. 180; Id., Il fenomeno orientale cit., p. 472, tav. 1.

[133] Id., I graffiti cit., I, pp. 309s., fig. 153.

[134] Id., op. cit., pp. 275s., fig. 131.

4. Catacomba di Domitilla. Iscrizione graffita sul margine di un loculo[135] (fig. 15):

virgo Dei.

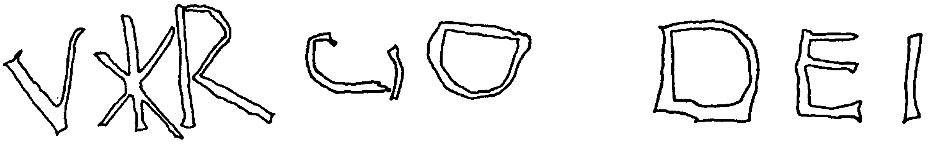


Fig. 15. Iscrizione graffita su loculo, con utilizzazione mistica delle lettere VIR (IV secolo ?)

Si noti: la lettera I di *virgo* è trasfigurata nella sigla di Cristo (⟩|⟨), evidentemente perché si trova fra una V e una R.

Senso nascosto: come nell'esempio precedente, si augura alla defunta, una vergine consacrata a Dio, la vita (V) e la resurrezione (R) in Cristo Gesù (⟩|⟨).

5. Catacomba di San Panfilo. Lapide sepolcrale[136] (tav. IX, 16):

Lucer|nio ser|vus| ☧ *i.*

Si noti: la prima V di *servus* è congiunta da un cero alla N; le lettere VS sono volutamente staccate dalla prima V e fra esse s'inserisce una T.

Senso nascosto: si augura al defunto vita (V), luce (cero) e vittoria (N); si auspica per lui la protezione di Cristo crocifisso (T) che è vita (V) e salute (S).

Dall'età paleocristiana la crittografia mistica continua ovviamente nel Medioevo. Tutti gli scherzi grafici sono ormai cristiani.

Largo materiale si potrebbe raccogliere dai codici. Mi limito ad un solo esempio: il magnifico Sacramentario 'di Gellone', conservato a Parigi nella Bibliothèque Nationale[137]. Questo codice, databile alla fine dell'VIII secolo, proviene dall'abbazia di Gellone nella Francia meridionale, dove si trovava fin dall'inizio del IX secolo e donde è nato il suo nome, ma in realtà sembra essere stato scritto altrove, forse nell'abbazia di Chelles, fra Parigi e Meaux[138]. Diversi fogli di questo prezioso manoscritto contengono particolari notevoli per l'argomento di cui mi sto occupando. Proprio al principio (fol. 1) la I iniziale di *In nomine Domini* è trasformata in una Croce tenuta in mano dalla Vergine, e nella D di *Domini* il tratto curvo è costituito di un simbolico pesce; e al f. 143^v, nel *Te igitur* che dà inizio alla consacrazione, la T si trasfigura anch'essa in una Croce da cui pende il corpo del Redentore. Le lettere si trasformano in figure, ma anche le figure divengono lettere. Si tratta di pesci, conigli, pavoni, oche, e via dicendo: tutto, insomma, un *Physiologus* pittorescamente vivace. V'è anche il motivo di due mani aperte che formano una V. Le lettere animate si trovano naturalmente anche in altri codici, e anche in età successiva. La fantasia sbrigliata mette largamente a profitto non soltanto animali e parti del corpo umano ma anche foglie, fiori, racemi, complete figure di uomini e di donne, esseri mostruosi[139]. Fra i secoli XIV e XVI si conoscono, in tutta l'Europa, alfabeti interi di lettere animate[140]. Qui però ci troviamo più nel campo dell'arte che non in quello della crittografia mistica.

---

[135] Inscr. Christ. Urbis Romae, III² 7068b. Il nome della defunta è andato perduto. Debbo il disegno qui riprodotto alla cortesia e all'abilità di Carlo Carletti.

[136] E. Josi, Il cimitero di Panfilo, in: Riv. Arch. Crist., 3 (1926), pp. 79—82, fig. 12; M. Guarducci, I graffiti cit., I, pp. 288—290, fig. 139.

[137] Bibl. Nat., Lat. 12048.

[138] Per questo codice, v. J. Porcher, La peinture provinciale, in: Karolingische Kunst, herausgegeben von W. Braunfels u. H. Schnitzler, 3ª ed., Düsseldorf 1966, pp. 57s., 60s., tavv. 23—24.

Nella crittografia mistica rientrano invece, pienamente, certi fenomeni di trasfigurazione alfabetica che ci appaiono fra il XII e il XV secolo nella Bosnia, in un gruppo di epigrafi sepolcrali della nota sètta cristiano—eretica dei Bogomili[141]. Molte lettere infatti sono trasformate — in codesti singolarissimi testi — nei simboli salutari di Cristo, della Croce, della Trinità divina, con lo scopo d'introdurre quei simboli nei nomi dei defunti e di giovare così alla salute eterna di questi ultimi. Si apre qui l'interessante problema circa l'origine, in Bosnia, di codesti fenomeni: derivazione dall'Oriente, o sopravvivenza di elementi occidentali, oppure anche generazione spontanea dal fondo comune della religiosità? È una domanda alla quale, per ora, non saprei dare risposta.

Per quanto riguarda le lettere simboliche nel Medioevo, vorrei infine ricordare un interessante caso del quale mi sono recentemente occupata[142]. Già parecchi anni fa, studiando i graffiti del muro *g* sotto la Confessione di San Pietro in Vaticano, avevo potuto stabilire che con la lettera M gli antichi Cristiani indicavano spesso la Vergine Maria[143]. Ora, l'uso di M come 'Maria' viene graziosamente confermato da testi letterari del XII e del XIII secolo. Alludo, per il XII secolo, a un carme latino di Marco (o Marcio) Valerio. Fu costui un raffinato poeta, vissuto — come sembra — nella Renania, il quale compose ad imitazione di Virgilio quattro 'Ecloghe'. Nella terza di queste 'Ecloghe', proprio come nella terza 'Ecloga' virgiliana, Marco Valerio introduce nel canto amebèo di due pastori due indovinelli pronunciati rispettivamente dai due interlocutori. L'uno e l'altro indovinello si riferiscono a Maria. Il primo, risolto da me, allude ai primi fiori dei prati — le nostre pratoline o margheritine — che nella Germania portavano anticamente e ancora portano in vari luoghi il nome della Vergine (‘*Marienblume*’). Il secondo, già in precedenza risolto da SCEVOLA MARIOTTI, allude proprio alla lettera M, mistico segno di Maria:

---

[139] Cfr. K. Holter, nel medesimo libro 'Karolingische Kunst', pp. 74—114 (specialmente pp. 81—86, 88—92).

[140] Cfr. J. Baltrušaitis, Réveils et prodiges. Le gothique fantastique, Paris 1960, pp. 224—234.

[141] M. Miletić, I „Krstjani" di Bosnia alla luce dei loro monumenti di pietra, Roma 1957 (= Orientalia christiana analecta, 149), specialmente pp. 141—174. Cfr. M. Guarducci, I graffiti cit., I, pp. 383s., nota 1; Id., Il fenomeno orientale cit., p. 481.

[142] M. Guarducci, I fiori di Marco Valerio, in: Rivista di Filologia, 98 (1970), pp. 424—433.

[143] M. Guarducci, I graffiti cit., I, pp. 199—216. Cfr. Id., in: Archeologia Classica, 13 (1961), p. 216.

Dissere, si poteris — et me quoque doctior esto —
virgineum cuius pecudum notat ungula nomen.

Commentando questi versi nell’edizione che di Marco Valerio dette FRANCO MUNARI[144], così scrisse, giustamente il MARIOTTI: „*Alludit ad nomen Mariae Virginis, cuius nota M; nam cum quibusdam formis huius litterae media aetate usitatis bisulcorum vestigia aliquam similitudinem habent*“[145]. Si vede dunque che Marco Valerio volle nascondere nei due indovinelli la sua professione di cristiano, facendo sì che tutta la natura rendesse omaggio a Maria: i prati dedicando a lei i primi fiori, gli animali lasciando nel terreno l’impronta del *virgineum nomen.* A noi comunque interessa specialmente notare che si sente ancora in quest’età il mistico valore della lettera M. Tale valore ci è confermato, in Francia, da un poeta del XIII secolo, quello che si definì ‘Huon le Roi de Cambrai’ e scrisse un mistico abecedario (Li abecés par ekivoque) in cui si rivelano i significati più profondi delle singole lettere. Giunto alla M, il poeta dice fra l’altro:

M est Marie, mere douce;
En ces deus noms li M adouce[146].

La M assume, come si vede, una duplice importanza: per essere, cioè, l’iniziale sia di *Maria* sia di *mere.*

E ora vorrei aggiungere qualche parola sull’espressione del nome di Pietro.

I miei studi sui graffiti del muro *g* mi dettero l’occasione di stabilire che il nome dell’Apostolo veniva di solito espresso dagli antichi Cristiani in forma abbreviata (P o PE), così come i sacri nomi di Cristo (X o ☧ o ⳨) e di Maria (M o MA); e che le lettere PE formarono talvolta la caratteristica sigla ₽ o ₽ raffigurante la chiave. Rilevai altresì che questa sigla venne usata tanto da pagani quanto da Cristiani; ma che, mentre i pagani vi riconoscevano l’antico valore profilattico della chiave, i Cristiani vi ravvisavano la simbolica chiave del primo vicario di Cristo e insieme, come ho detto, le due lettere iniziali del suo nome[147].

Sul muro *g*, nell’epigrafe commemorante la defunta Leonia, la L del nome venne trasfigurata nella sigla ₽, con l’intenzione di associare il nome di Pietro a quello di Cristo (☧); tanto è vero che, aggiungendo all'inizio la preposizione IN, si venne a formare l'augurio

---

[144] F. MUNARI, Marci Valerii Bucolica, Firenze 1955.

[145] S. MARIOTTI, presso F. MUNARI, op. cit., p. 16, nota 6.

[146] «Huon le Roi de Cambrai», Li abecés par ekivoche, ed. A. LÅNGFORS, Huon le Roi de Cambrai, Oeuvres, I, Paris 1913, pp. 1—15. I due versi da me citati (179s.) sono a p. 6.

[147] M. GUARDUCCI, I graffiti cit., I, pp. 411—465; ID., Il fenomeno orientale cit., pp. 476—481.

in Chr(isto) Pe(tro)[148] (fig. 17).

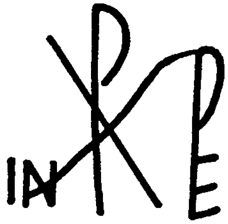


Fig. 17. Graffito con l'augurio di vivere in Cristo—Pietro (il nome abbreviato dell'Apostolo, PE, si trasforma nella simbolica chiave) (inizio del IV secolo)

Ma l'uso di mettere in evidenza il legame che unisce il nome di Pietro alla chiave (o alle chiavi) dell'Apostolo perdurò anche nel Medioevo. Mi si permetta di ricordare alcuni esempi di questo fenomeno — finora trascurato — che sembrano ricollegarsi, più o meno direttamente, all'ambiente romano.

Un bellissimo cofanetto argenteo destinato a contenere reliquie, eseguito a Roma e databile all'inizio del IX secolo, ci mostra Cristo in trono fra Pietro e Paolo. Pietro tiene in mano il simbolo delle sue chiavi, delle quali l'una termina in R e l'altra in E. Nella R è implicita la P; non è pertanto difficile riconoscere nelle due chiavi accostate tre lettere del nome PE(t)R(us)[149] (tav. X, 18). Analogamente, in uno dei timpani dell'antico ciborio di Sant'Ambrogio a Milano (XI secolo), Cristo porge all'Apostolo le due chiavi terminanti rispettivamente in una P (o P unita con E?) e in una R: P(et)R(us) o PE(t)R(us)[150].

Fuori d'Italia, interessanti esempi di questo genere si trovano nella penisola Iberica. Basti ricordare l'affresco del XII secolo proveniente dalla chiesa di San Pietro a Burgal ed oggi esposto nel Museo dell'Arte Catalana a Barcellona[151] (tav. XI, 19). V'è poi, a León, un reliquiario d'avorio databile al X secolo, in cui Pietro reca in mano tre chiavi, terminate rispettivamente dalle lettere PE (disposte l'una sotto l'altra come nella nostra sigla), TR, VS[152] (tav. XII, 20). L'indicazione non potrebbe essere più esplicita: ne risulta infatti l'intero nome dell'Apostolo, *Petrus*.

---

[148] M. Guarducci, I graffiti cit., II, p. 42, n. 2, 18.

[149] Ph. Lauer, Le trésor du Sancta Sanctorum (= „Monuments Piot", 15, 1906), p. 64, tav. 7 (il Lauer mise giustamente in rilievo questo particolare); W. F. Volbach, Biblioteca Apostolica Vaticana, Museo sacro, III, Itinerario, Città del Vaticano 1938, p. 16, fig. 11.

[150] E. Arslan, La scultura romanica, in: Storia di Milano, III, Milano 1954, pp. 569—580, figure a pp. 571s. Anche in questo caso Ph. Lauer (op. cit., p. 65) riconobbe le lettere del nome di Pietro.

[151] Institut d'Estudis Catalans, Les peinturs murals Catalanes, III, pp. 43—47, figg. 42—43. Debbo la fotografia qui riprodotta e quella del reliquiario di León alla cortesia di Adele Condorelli.

[152] W. W. S. Cook—J. G. Ricart, Ars Hispaniae VI, Madrid 1950, p. 283, fig. 269.

Ma un'altra regione non italica, quella stessa in cui vive e svolge la sua mirabile attività Joseph Vogt, ci ha conservato un chiarissimo esempio del nome di Pietro concepito in aspetto di chiavi. Alludo a un rilievo d'arenaria che una volta si trovava su di una porta delle mura di Treviri ed ora è conservato nella 'Augustinerkirche'[153] (tav. XIII, 21). Databile all'XII o, al più tardi, al XIII secolo, questo rilievo mostra Cristo fra san Pietro e sant'Eucario. Pietro, venerato a Treviri fin da tempi molto antichi (già nell'VIII secolo era protettore della città), tiene nella mano destra il suo simbolo: le due chiavi. Ma in quale aspetto ci si presentano queste chiavi onnipotenti? L'una termina in una P, l'altra in una E. Sono esattamente le due iniziali del nome *Petrus*[154], quelle due stesse lettere che, staccate l'una dall'altra o congiunte nella sigla PE, i Cristiani di Roma scrivevano all'inizio del IV secolo presso la tomba di san Pietro in Vaticano[155].

Indice delle illustrazioni

tav. I,	1	Rovescio di un frammento di 'tabula Iliaca' che rappresenta lo scudo di Achille: gioco letterale contenente il nome di Theodoros (primi decenni del I secolo d. Cr.). — Roma, Museo Capitolino. Bibliografia: nota 17
tav. II,	2	Gioco di parole incrociate: quadrato *rotas / opera / tenet / arepo / sator* inciso sul fusto di una colonna (prima del 79 d. Cr.). — Pompei, Palestra presso l'Anfiteatro. Bibliografia: nota 27.
(p. 1744)	3	Frammento del medesimo quadrato (medesima età). — Pompei, Casa di Paquio Proculo. Bibliografia: ibid.
tav. III,	4	Quadrato *Roma / olim / Milo / amor* (II secolo d. Cr.). — Ostia, Caserma dei Vigili. Bibliografia: nota 39.
tav. IV,	5	Giochi grafici su tegola (inizio del II secolo d. Cr.). — Da Aquincum (Budapest). Bibliografia: nota 41.
(p. 1748)	6	*Carmen figuratum* di Publilio Optaziano Porfirio contenente il nome di Cristo (IESVS ☧) e *versus intexti* (intorno agli anni 325—326). — Bibliografia: E. Kluge, P. Optatiani Porfyrii carmina, cit. alla nota 48, p. 63, n. VIII (cfr. pp. 1747 ss.).

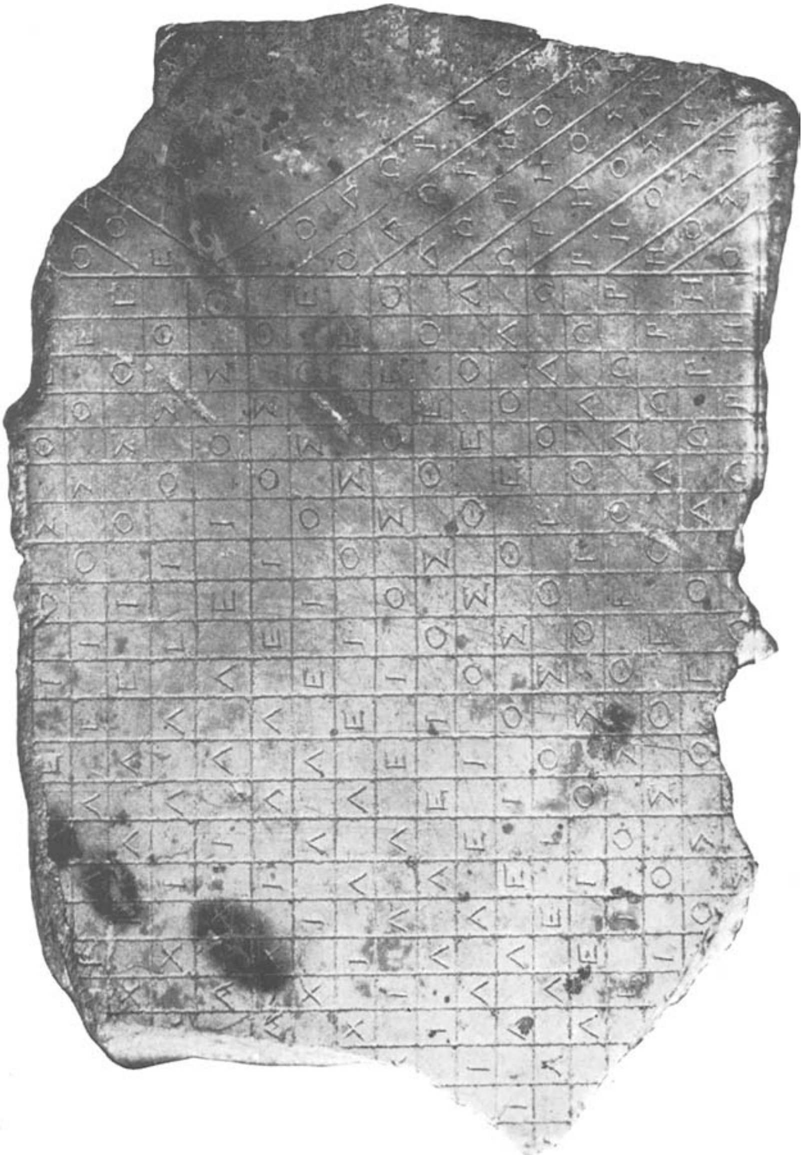
---

[153] F. X. Kraus, Die christlichen Inschriften der Rheinlande, II, Freiburg i. B. 1894, pp. 199s., n. 420; H. Horstmann, Das Trierer Stadtsiegel und die Anfänge der Trierer Selbstverwaltung, in: Rheinischer Verein für Denkmalpflege und Heimatschutz, Trier 1952, pp. 87—90; M. Guarducci, Il fenomeno orientale cit., pp. 479s., tav. 4; H. W. Embers, Die figurale Steinskulptur des 12. Jahrhunderts in Trier, in: Trierer Zeitschrift für Geschichte und Kunst des Trierer Landes, 27 (1964), pp. 7ss., 'Neutorrelief', pp. 21—44.

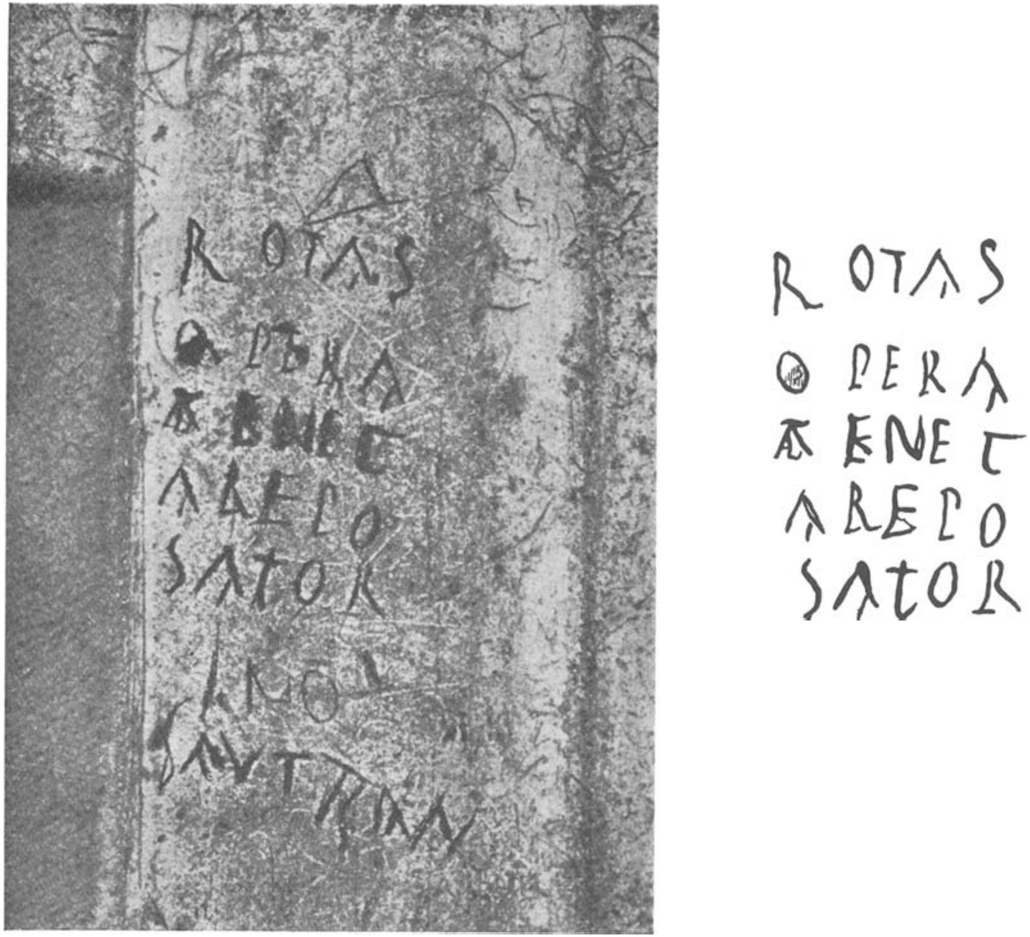
[154] Su monete di Treviri coniate nei periodi 1016—1066, 1102—1124 ricompaiono le chiavi di Pietro, assimilate a lettere del suo nome: cfr. A. Engel—E. Serrure, Traité de numismatique du Moyen-âge, Paris 1894, pp. 612—614, figg. 1098, 1102; A. Suhle, Deutsche Münz- und Geldgeschichte von den Anfängen bis zum 15. Jahrhundert, Berlin 1955, p. 56, fig. 70.

[155] Da quanto ho scritto sopra risulta un'esplicita condanna all'ostinazione con cui A. Ferrua, Memorie dei SS. Pietro e Paolo nell'epigrafia, in: Saecularia Petri et Pauli, Città del Vaticano 1969, pp. 145—148, insiste nel negare alla nota sigla il suo evidente significato petriano.

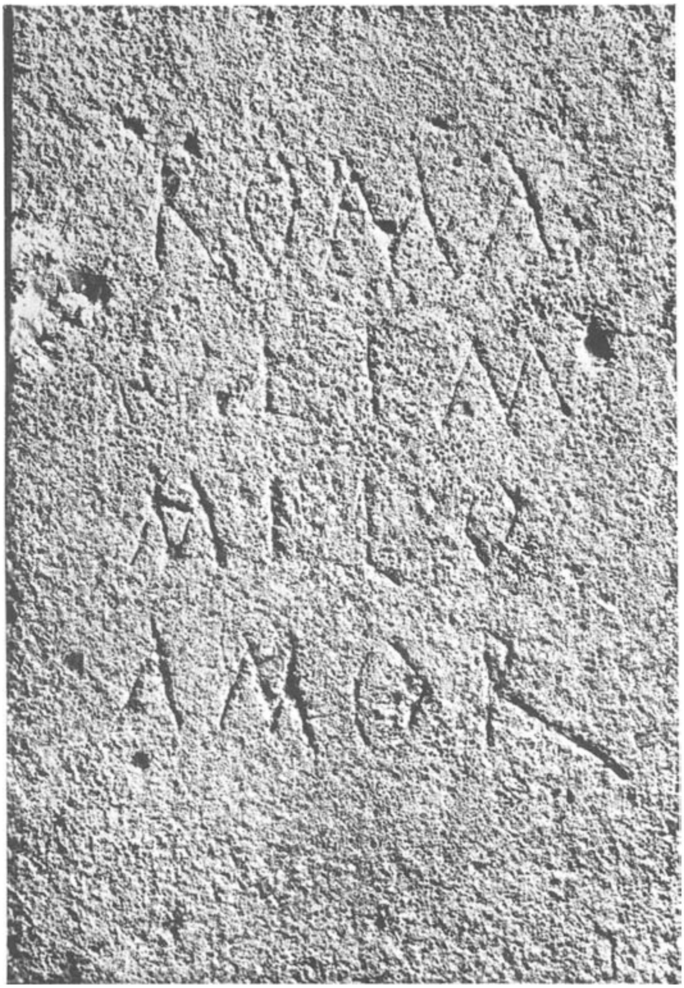
(p. 1752)	7	Moneta bronzea di Delfi col famoso E fra le colonne del tempio di Apollo (poco dopo il 141 d. Cr.). — Bibliografia: F. Imhoof-Blumer, in: Zeitschr. für Numismatik, 1 (1874), tav. 4, n. 9a (cfr. la mia nota 61).
tav. V,	8	Stele sepolcrale con l'Y pitagorico a rilievo e scene pertinenti alla religione pitagorica (inizio del I secolo d. Cr.). — Da Philadelpheia (Lidia). Bibliografia: nota 91.
(p. 1758)	9	Epitafio di *P. Aelius Yginus*, con l'Y messo in particolare evidenza per probabile influsso pitagorico (primi decenni del II secolo d. Cr.). — Roma, già nel Museo Lateranense, ora nei Musei Vaticani. Bibliografia: nota 93.
tav. VI,	10	Rilievo ateniese con rappresentazione di scuola filosofica e lettera ϒ a rilievo dentro una cornice (I secolo av. Cr.). — Berlin, Pergamon-Museum. Bibliografia principale: nota 94.
tav. VII,	11	La famosa 'Croce' al momento della scoperta (prima del 79 d. Cr.). — Ercolano, Casa del Bicentenario. Bibliografia: nota 120.
tav. VIII,	12	Epitafio del papa, Eutichiano con trasfigurazione della lettera I nella sigla di Cristo (283 d. Cr.). — Roma, Cimitero di San Callisto. Bibliografia: nota 132.
tav. VIII,	13	Epitafio di *Dionysios*, con esempio d'inserzione della Croce (T) nel nome del defunto (fine del III secolo?). — Roma, Catacomba dei Santi Pietro e Marcellino. Bibliografia: nota 133.
tav. IX,	14	Epitafio di *Ursa*, con utilizzazione mistica delle lettere VR (prima metà del IV secolo?). — Da Roma, ora ad Urbino, nel Museo del Palazzo Ducale. Bibliografia: nota 134.
(p. 1768)	15	Iscrizione graffita su loculo, con utilizzazione mistica delle lettere VIR (IV secolo?). — Roma, Catacomba di Domitilla. Bibliografia: nota 135.
tav. IX,	16	Epitafio di *Lucernio*, con vari elementi di crittografia mistica (prima metà del IV secolo?). — Roma, Catacomba di San Panfilo. Bibliografia: nota 136.
(p. 1771)	17	Graffito con l'augurio di vivere in Cristo—Pietro (il nome abbreviato dell'Apostolo, PE, si trasforma nella simbolica chiave) (inizio del IV secolo). — Basilica di San Pietro in Vaticano, sotto l'altare papale, presso la tomba dell'Apostolo. Bibliografia: nota 148.
tav. X,	18	Reliquiario d'argento con scena di Cristo fra Pietro e Paolo e analoga fusione della sigla di Pietro con le chiavi (inizio del IX secolo). — Biblioteca Vaticana, Museo Sacro. Bibliografia: nota 149.
tav. XI,	19	Affresco rappresentante la Vergine e Pietro, che tiene le chiavi parzialmente trasfigurate nel suo nome (XII secolo). — Chiesa di San Pietro a Burgal (Spagna), oggi a Barcellona, nel Museo dell'Arte Catalana. Bibliografia: nota 151.
tav. XII,	20	Reliquiario d'avorio con figura di Pietro, le cui tre chiavi esprimono in alto tutte le lettere del nome *Petrus* (X secolo). — León (Spagna). Bibliografia: nota 152.
tav. XIII,	21	Rilievo ('Neutorrelief') in pietra arenaria con Cristo fra Pietro ed Eucario; in cui le chiavi dell'Apostolo sono appunto trasfigurate nelle lettere PE (XII o XIII secolo). — Trier, anticamente sopra una porta della città, ora nella 'Augustinerkirche' ('Ratssaal'). Bibliografia: nota 153.



1. Rovescio di un frammento di 'tabula Iliaca' che rappresenta lo scudo di Achille: gioco letterale contenente il nome di Theodoros (primi decenni del I secolo d. Cr.)

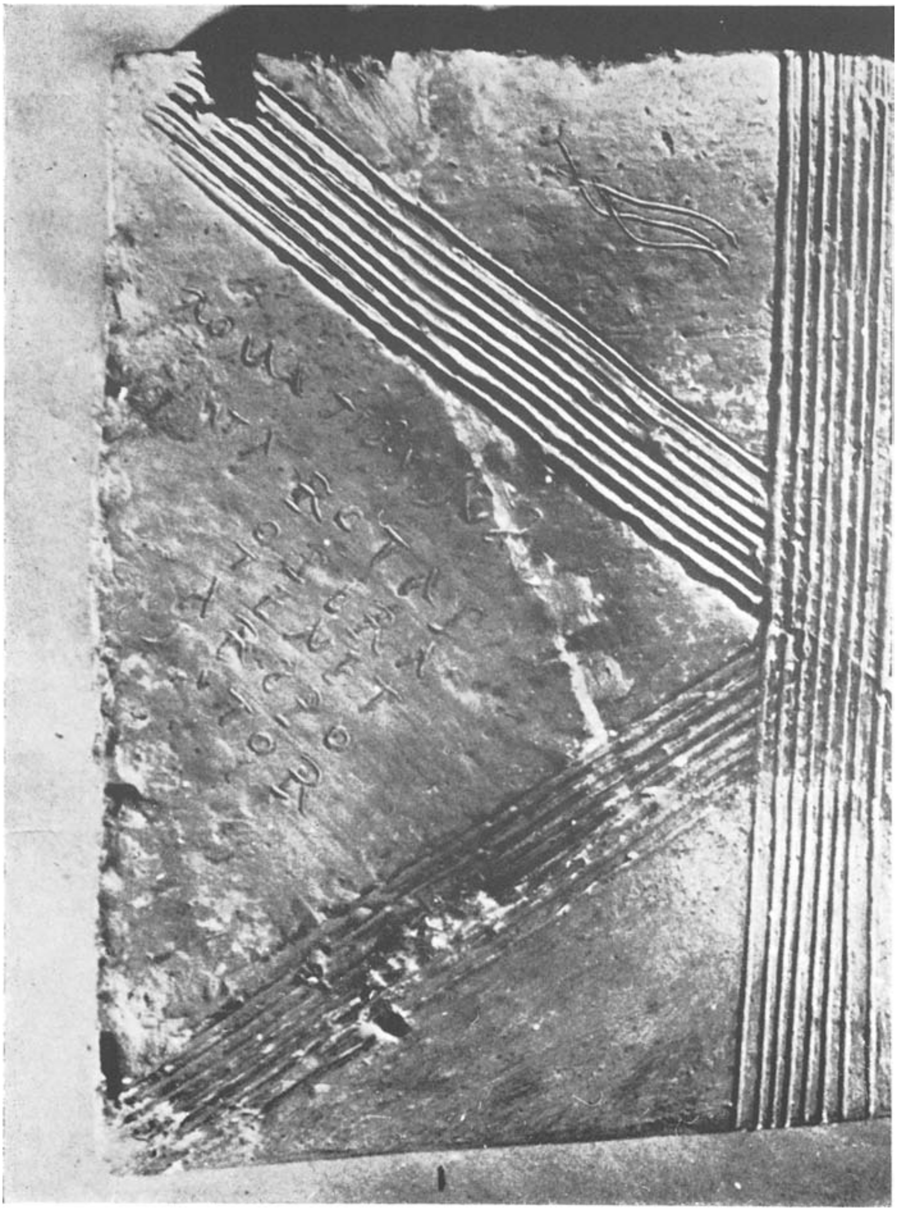

ROTAS
OPERA
TENET
AREPO
SATOR

2. Gioco di parole incrociate: quadrato *rotas* / *opera* / *tenet* / *arepo* / *sator* inciso sul fusto di una colonna (prima del 79 d. Cr.)

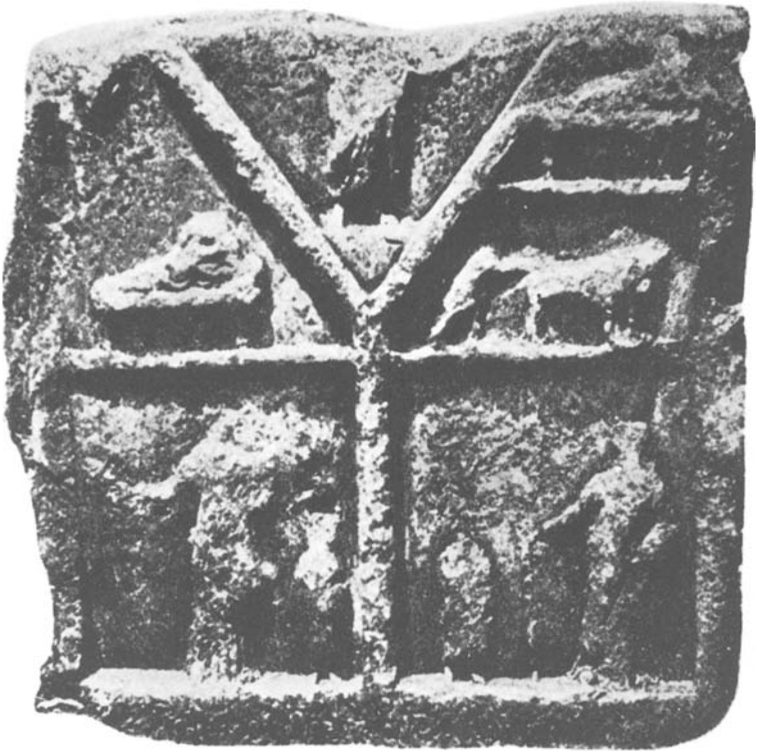


ROMA
OLIM
MILO
AMOR

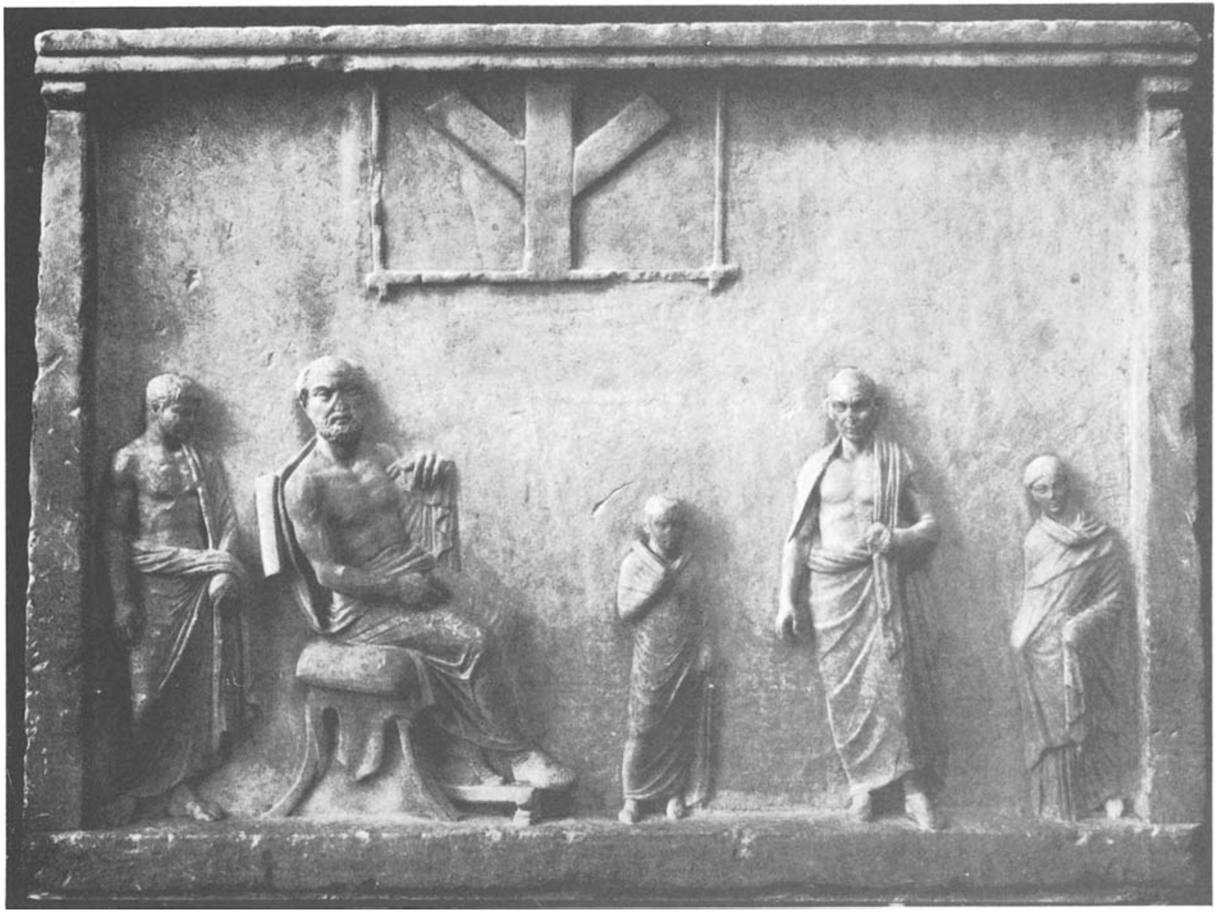
4. Quadrato *Roma / olim / Milo / amor* (II secolo d. Cr.)



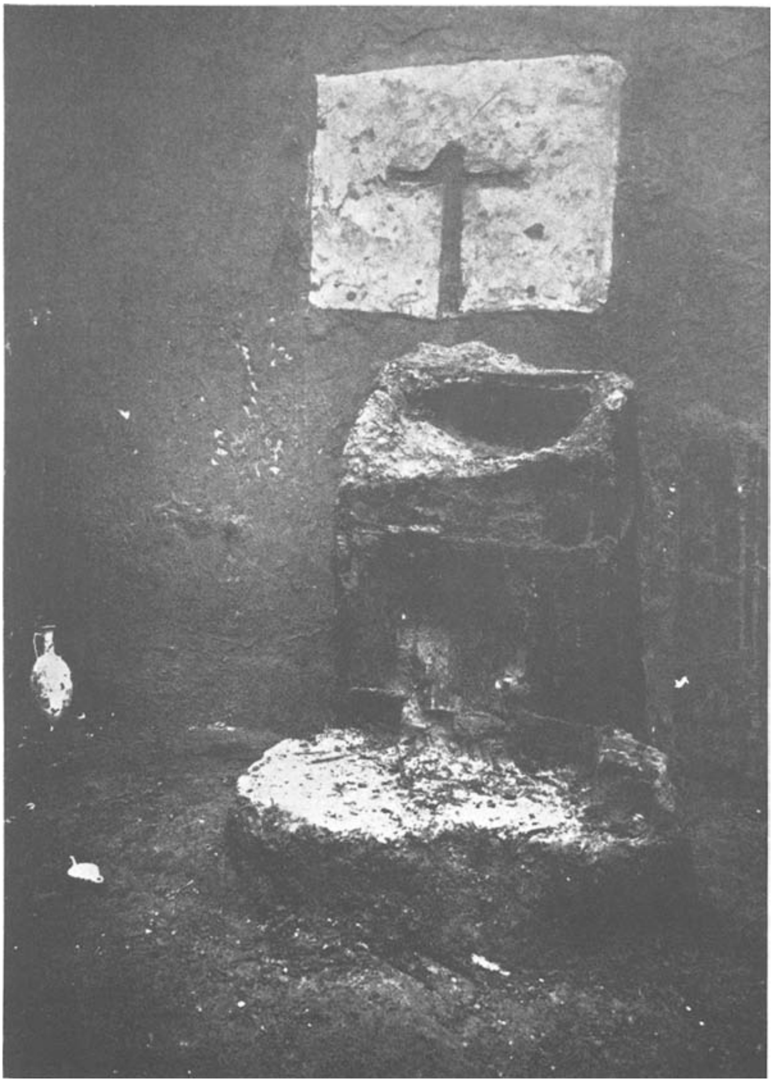
5. Giochi grafici su tegola (inizio del II secolo d. Cr.)



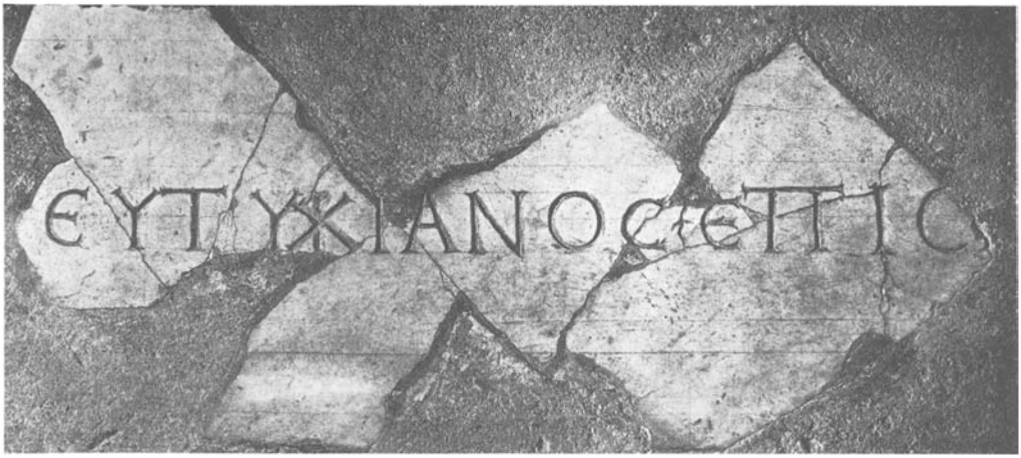
8. Stele sepolcrale con l'Y pitagorico a rilievo e scene pertinenti alla religione pitagorica (inizio del I secolo d. Cr.)



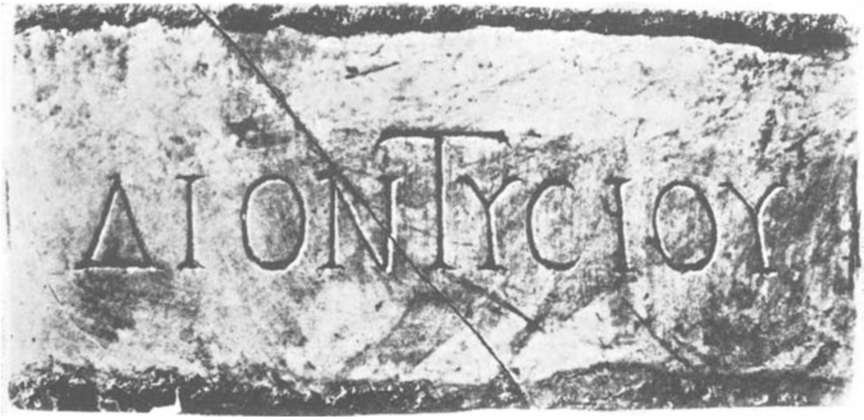
10. Rilievo ateniese con rappresentazione di scuola filosofica e lettera Ψ a rilievo dentro una cornice (I secolo av. Cr.)



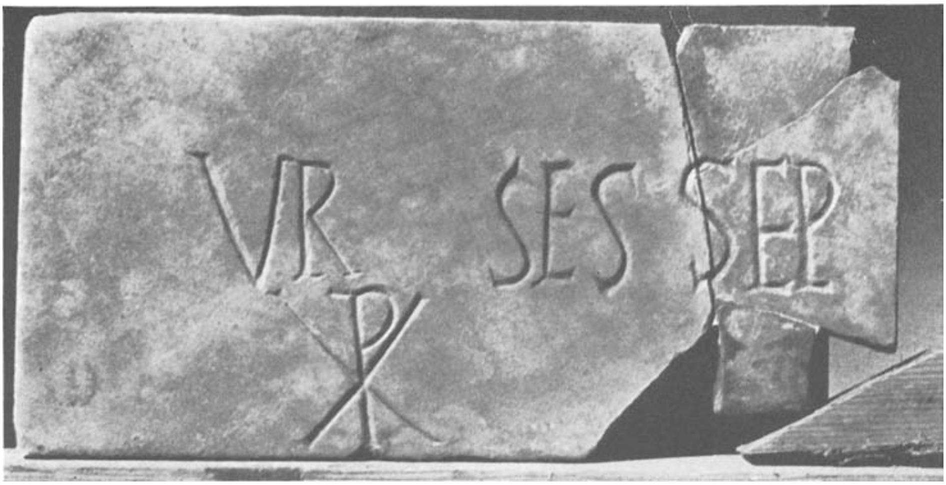
11. Ercolano. La famosa 'Croce' al momento della scoperta (prima del 79 d. Cr.)


ЄΥΤΥΧΙΑΝΟϹ ЄΠΙϹ

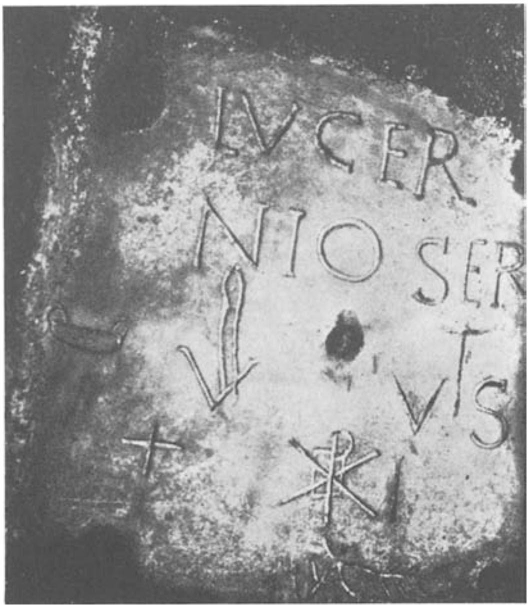
12. Epitafio del papa Eutichiano, con trasfigurazione della lettera I nella sigla di Cristo (283 d. Cr.)


ΔΙΟΝΤΥϹΙΟΥ

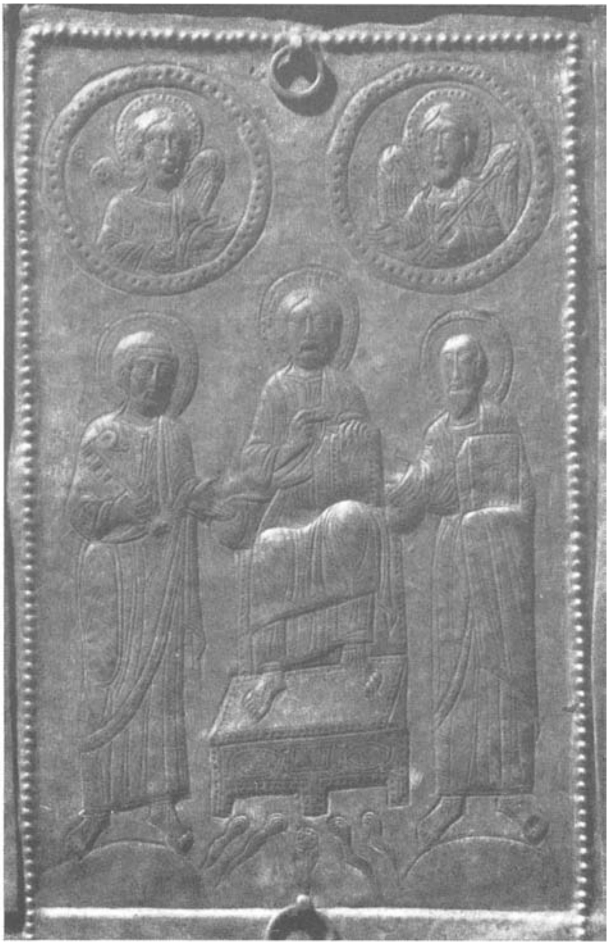
13. Epitafio di *Dionysios*, con esempio d'inserzione della Croce (T) nel nome del defunto (fine del III secolo ?)



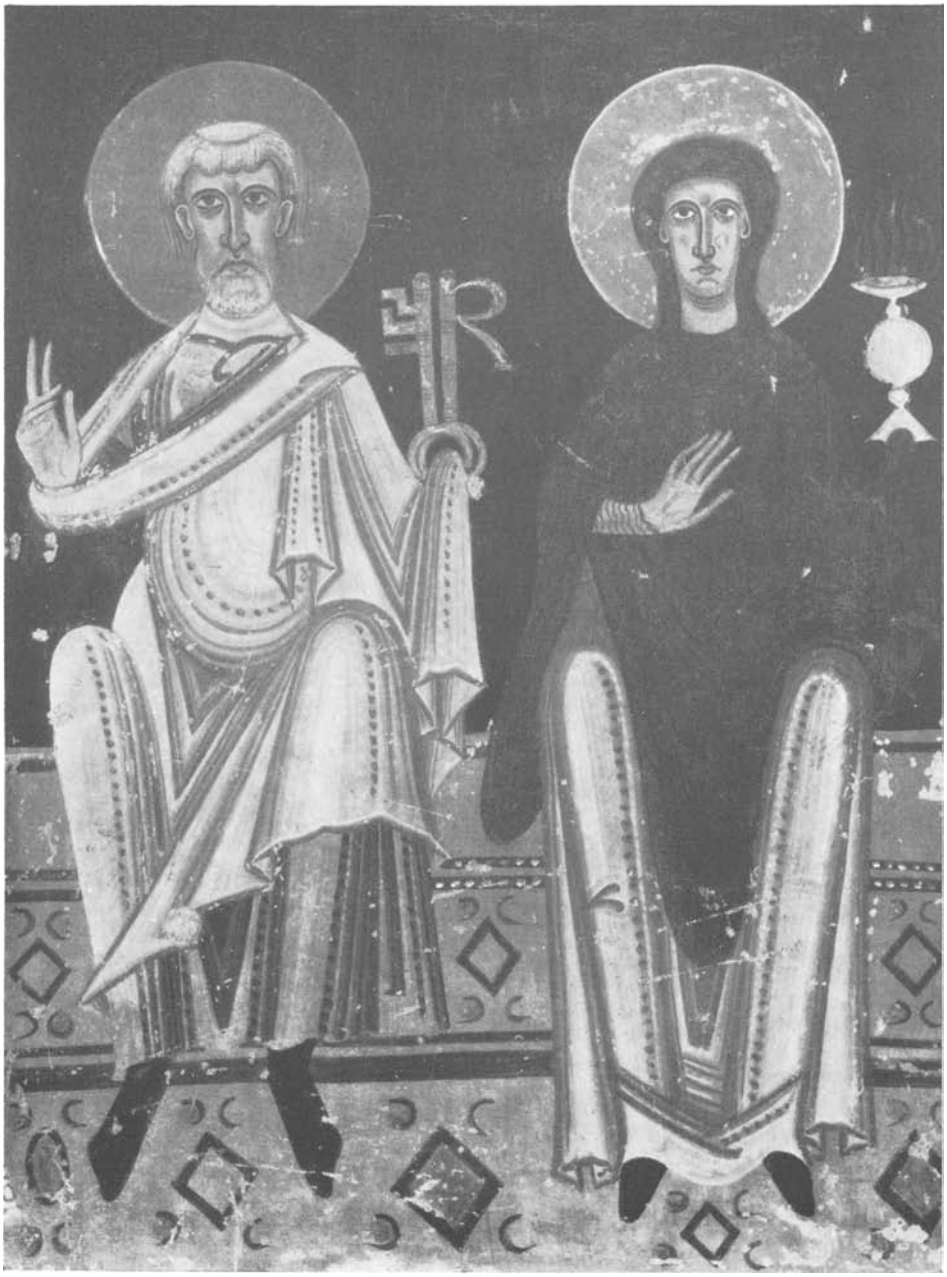
14. Epitafio di *Ursa*, con utilizzazione mistica delle lettere VR (prima metà del IV secolo ?)


LVCER
NIO SER
V VS

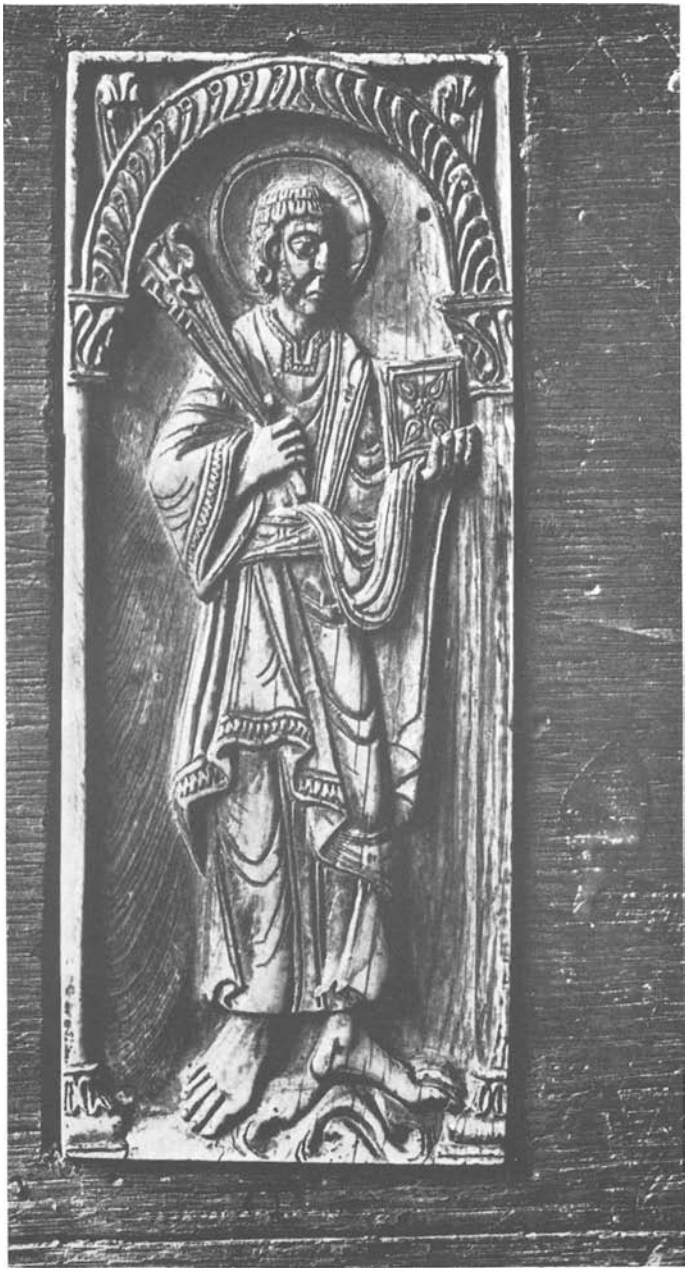
16. Epitafio di *Lucernio*, con vari elementi di crittografia mistica (prima metà del IV secolo ?)



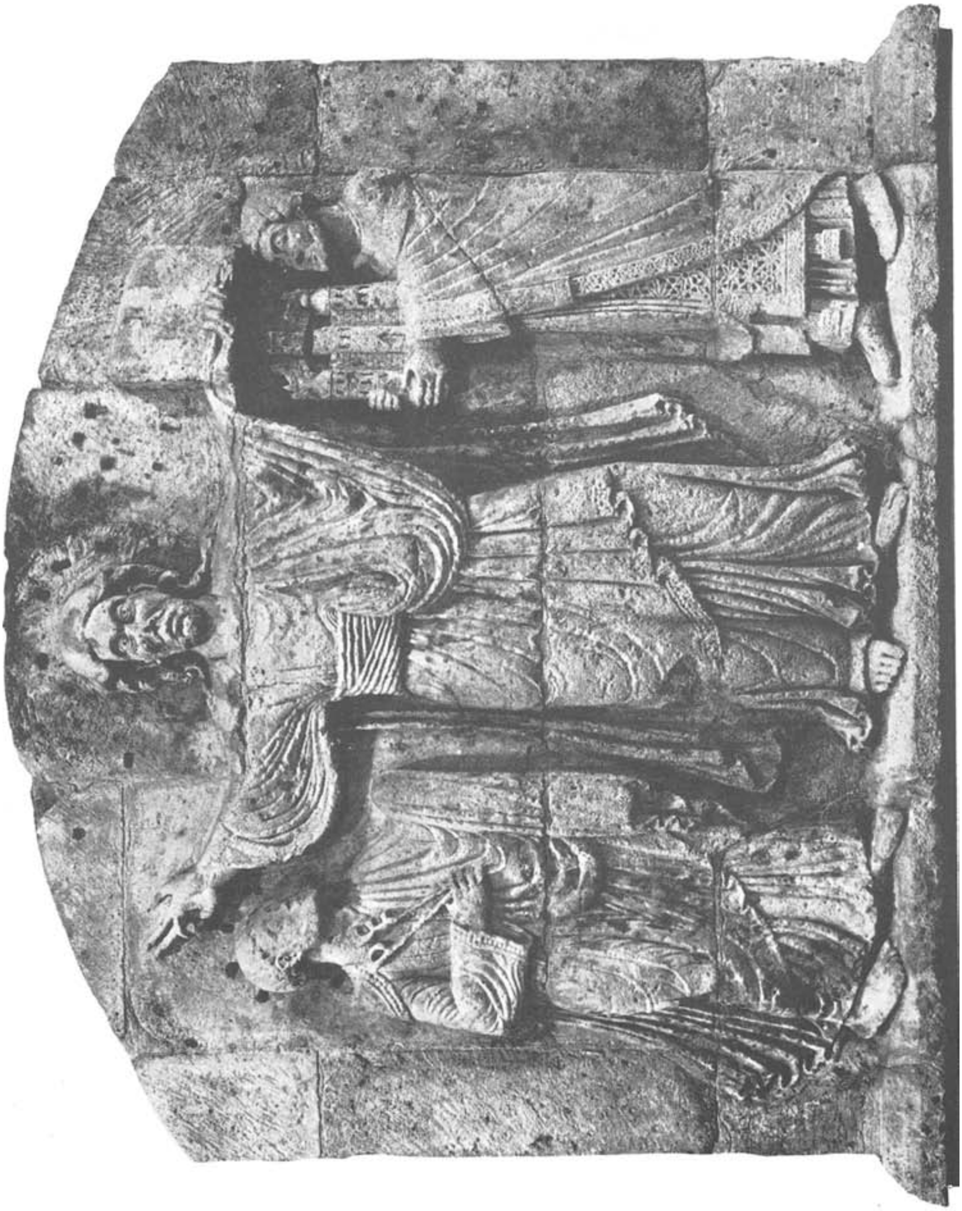
18. Reliquiario d'argento con scena di Cristo fra Pietro e Paolo e analoga fusione della sigla di Pietro con le chiavi (inizio del IX secolo)



19. Affresco rappresentante la Vergine e Pietro, che tiene le chiavi parzialmente trasfigurate nel suo nome (XII secolo)



20. Reliquiario d'avorio con figura di Pietro, le cui tre chiavi esprimono in alto tutte le lettere del nom *Petrus* (X secolo)



21. Rilievo ('Neutorrelief') in pietra arenaria con Cristo fra Pietro ed Eucario; in cui le chiavi dell'Apostolo sono appunto trasfigurate nelle lettere PE (XII o XIII secolo)

ÉTUDES PRÉLIMINAIRES AUX RELIGIONS ORIENTALES DANS L'EMPIRE ROMAIN

Publiées par M. J. Vermaseren

1. Wessetzky, V. Die ägyptischen Kulte zur Römerzeit in Ungarn. 1961. (iv, 56 p., frontisp., 21 fig. on 16 pl., 1 fold. map) [00550 1] Gld. 28.—

2. Kádár, Z. Die kleinasiatisch-syrischen Kulte zur Römerzeit in Ungarn. 1962. (iv, 86 p., frontisp., 8 pl., 1 fold. map) [02989 3] Gld. 24.—

3. Squarciapino, M. F. I culti orientali ad Ostia. 1962. (vii, 72 p., frontisp., 2 fig., 16 pl.) [00552 8] Gld. 24.—

4. Toynbee, J. M. C. A silver casket and strainer from the Walbrook Mithraeum in the City of London. 1963. (iv, 15 p., frontisp., 15 pl.) [00553 6] Gld. 20.—

5. García y Bellido, A. Les religions orientales dans l'Espagne romaine. 1967. (xiv, 166 p., frontisp., 19 fig., 20 pl.) [00554 4] Gld. 84.—

6. Harris, E. and **J. R. Harris.** The oriental cults in Roman Britain. 1965. (xii, 120 p., frontisp., 6 fig., 20 plates, 1 fold. plan)
reprint under consideration

7. Zotović, L. Les cultes orientaux sur le territoire de la Mésie Supérieure. 1966. (x, 105 p., frontisp., 2 fig., 30 ill. on 16 pl.) [00556 0] Gld. 48.—

8. Blawatsky, W. et **G. Kochelenko.** Le culte de Mithra sur la côte septentrionale de la Mer Noire. 1966. (vi, 36 p., frontisp., 17 ill. on 16 pl., map) [00557 9] Gld. 36.—

9. Vermaseren, M. J. The legend of Attis in Greek and Roman art. 1966. (viii, 59 p., frontisp., 95 ill. on 40 pl.) [00558 7] Gld. 60.—

10. Duthoy, R. The Taurobolium. Its evolution and terminology. 1969. (xiv, 129 p., frontisp., map) [00559 5] *cloth* Gld. 60.—

11. Campbell, L. A. Mithraic iconography and ideology. 1968. (xxi, 444 p., 25 fig., 45 pl.) *reprint under consideration*

12. Grimm, G. Die Zeugnisse ägyptischer Religion und Kunstelemente im römischen Deutschland. 1969. (x, 303 p., frontisp., 40 fig., 78 pl., 1 map) [00561 7] *cloth* Gld. 200.—

13. Tudor, D. Corpus monumentorum religionis equitum danuvinorum (CMRED).

I. The monuments. 1969. (xxii, 138 p., 91 pl., map) [00562 5]
cloth Gld. 132.—

II. The analysis and interpretation of the monuments. 1976. (viii, 309 p., 15 pl., 2 maps) [04493 0] *cloth* Gld. 180.—

14. Du Mesnil du Buisson, R. Études sur les dieux phéniciens hérités par l'empire romain. 1970. (xx, 149 p., 35 fig., 10 pl.) [00563 3]
cloth Gld. 76.—

15. Salditt-Trappmann, R. Tempel der ägyptischen Götter in Griechenland und an der Westküste Kleinasiens. 1970. (xv, 68 p., 1 fig., 30 pl., 6 plans) [00564 1] *cloth* Gld. 84.—

16. Vermaseren, M. J. Mithriaca.
I. The Mithraeum at S. Maria Capua Vetere. 1971. (xii, 59 p., 28 [20 col.] pl., 5 fig., 1 fold. plan) [02582 0] *cloth* Gld. 96.—
II. The Mithraeum at Ponza. 1974. (ix, 38 p., frontisp., 34 pl., 7 fig.) [03883 3] *cloth* Gld. 64.—
III. The Mithraeum at Marino. 1982. (xiii, 105 p., col. frontisp., 6 fig., 32 pl.) [06500 8] *cloth* Gld. 128.—
IV. Le monument d'Ottaviano Zeno et le culte de Mithra sur le Célius. 1978. (x, 64 p., frontisp., 1 fig., 38 pl.) [05808 7] *cloth* Gld. 64.—

17. Tran tam Tinh, V. Le culte des divinités orientales à Herculanum. 1971. (xii, 104 p., col. frontisp., 43 ill. on 29 pl., 1 fold. plan) [02583 9]
cloth Gld. 116.—

18. Leclant, J. Inventaire bibliographique des Isiaca (IBIS). Répertoire analytique des travaux relatifs à la diffusion des cultes isiaques, 1940-1969. Avec la collaboration de G. Clerc.
I. A-D. 1972. (xvi, 190 p., frontisp., 21 pl.) [03463 3] *cloth* Gld. 96.—
II. E-K. 1974. (xii, 276 p., frontisp., 28 pl., 2 maps) [03981 3]
cloth Gld. 136.—
III. L-P. *in preparation*

19. Lane, E. N. Corpus monumentorum religionis dei Menis (CMRDM).
I. The monuments and inscriptions. 1971. (xii, 173 p., 36 fig., 105 pl., 2 fold. maps) [02584 7] *cloth* Gld. 216.—
II. The coins and gems. 1975. (xvi, 180 p., 72 pl., map) [04207 5]
cloth Gld. 144.—
III. Interpretations and testimonia. 1976. (x, 145 p., 2 pl.) [04516 3]
cloth Gld. 84.—
IV. Supplementary Men-inscriptions from Pisidia. 1978. (viii, 71 p., 57 pl.) [05649 1] *cloth* Gld. 96.—

20. Roullet, A. H. The Egyptian and Egyptianizing monuments of imperial Rome. 1972. (xvi, 184 p., 230 pl., 5 [fold.] plans) [03410 2]
cloth Gld. 192.—

21. Malaise, M. Inventaire préliminaire des documents égyptiens découverts en Italie. 1972. (xvi, 400 p., frontisp., 64 pl., 14 maps, 4 plans) [03510 9] *cloth* Gld. 188.—

22. Malaise, M. Les conditions de pénétration et de diffusion des cultes égyptiens en Italie. 1972. (xiv, 529 p., frontisp., 3 fold. maps, numerous tab.) [03511 7] *cloth* Gld. 188.—

23. Halsberghe, G. H. The cult of Sol Invictus. 1972. (xii, 175 p., frontisp.) [03467 6] *cloth* Gld. 76.—

24. Broek, R. van den. The myth of the phoenix according to classical and early Christian traditions. 1972. *reprint under consideration*

25. Stambaugh, J. E. Sarapis under the early Ptolemies. 1972. (xii, 102 p., 3 pl.) [03473 0] *cloth* Gld. 76.—

26. Dunand, F. Le culte d'Isis dans le bassin oriental de la Méditerranée.
I. Le culte d'Isis et les Ptolémées. 1973. (xxxii, 249 p., frontisp., 10 fig., 45 pl., 2 fold. maps) [03581 8] *cloth* Gld. 120.—
II. Le culte d'Isis en Grèce. 1973. (xii, 223 p., 7 fig., 45 pl., 3 fold. maps) [03582 6] *cloth* Gld. 96.—
III. Le culte d'Isis en Asie mineure. Clergé et rituel des sanctuaires isiaques. 1973. (xii, 400 p., 3 fig., 23 pl., 2 fold. maps) [03583 4] *cloth* Gld. 144.—

27. Tran tam Tinh, V. Le culte des divinités orientales en Campanie en dehors de Pompéi, de Stabies et d'Herculanum. 1972. (xxii, 261 p., 101 fig. on 73 pl., map) [03433 1] *cloth* Gld. 144.—

28. Corpus Cultus Deae Syriae (CCDS). I. Les sources littéraires.
1. **Van Berg, P.-L.** Répertoire des sources grecques et latines (sauf le *De dea syria*). 1972. (xxiv, 110 p., frontisp., fold. map) [03503 6] *cloth* Gld. 88.—
2. **Van Berg, P.-L.** Étude critique des sources mythographiques grecques et latines (sauf le *De dea syria*). 1972. (xx, 124 p., frontisp., 4 fig., fold. map) [03512 5] *cloth* Gld. 68.—

29. Burton, A. Diodorus Siculus, Book I. A commentary. 1972. (xxviii, 301 p., frontisp.) [03514 1] *cloth* Gld. 88.—

30. Turcan, R. Les religions de l'Asie dans la Vallée du Rhône. 1972. (x, 144 p., frontisp., 37 pl., 2 fold. maps) [03441 2] *cloth* Gld. 96.—

31. Sfameni Gasparro, G. I culti orientali in Sicilia. 1973. (xvi, 338 p., frontisp., 122 pl., 2 fold. maps) [03579 6] *cloth* Gld. 216.—

32. Hornbostel, W. Sarapis. Studien zur Überlieferungsgeschichte, den Erscheinungsformen und Wandlungen der Gestalt eines Gottes. 1973. (xix, 482 p., frontisp., 3 fig., 220 pl., 2 fold. maps) [03654 7] *cloth* Gld. 336.—

33. Du Mesnil du Buisson, R. Nouvelles études sur les dieux et les mythes de Canaan. 1973. (xxiii, 274 p., 133 fig., 19 pl.) [03670 9] *cloth* Gld. 116.—

34. Waldmann, H. Die kommagenischen Kultreformen unter König Mithradates I. Kallinikos und seinem Sohne Antiochus I. 1973. (xxiii, 247 p., col. frontisp., 16 fig., 38 pl., map, fold. synopsis) [03657 1] *cloth* Gld. 180.—

35. Fleischer, R. Artemis von Ephesos und verwandte Kultstatuen aus Anatolien und Syrien. 1973. (xviii, 450 p., frontisp., 2 fig., 171 pl., 2 fold. maps) [03677 6] *cloth* Gld. 260.—

36. Kater-Sibbes, G. J. F. A preliminary catalogue of Sarapis monuments. 1973. (xl, 230 p., frontisp., 33 pl., 12 [2 fold.] maps) [03750 0] *cloth* Gld. 108.—

37. Tran tam Tinh, V. et **Y. Labrecque.** Isis lactans. Corpus des monuments gréco-romains d'Isis allaitant Harpocrate. 1973. (xii, 225 p., 78 pl., fold. map) [03746 2] *cloth* Gld. 144.—

38. Moeller, W. O. The Mithraic origin and meanings of the rotas-sator square. 1973. (ix, 53 p., frontisp., 6 pl.) [03751 9] *cloth* Gld. 28.—

39. Apuleius of Madauros. The Isis-Book (Metamorphoses, Book XI). Edited with an introduction, translation and commentary by J. Gwyn Griffiths. 1975. (xviii, 439 p., frontisp.) [04270 9] *cloth* Gld. 140.—

40. Schwertheim, E. Die Denkmäler orientalischer Gottheiten im römischen Deutschland. Mit Ausnahme der ägyptischen Gottheiten. 1974. (x, 355 p., 121 pl., 25 fig., 2 fold. maps, frontisp.) [03984 8] *cloth* Gld. 196.—

41. Walters, V. J. The cult of Mithras in the Roman provinces of Gaul. 1974. (xiv, 175 p., 3 fig., 40 pl., 2 fold. maps, frontisp.) [04014 5] *cloth* Gld. 96.—

42. Ristow, G. Mithras im römischen Köln. 1974. (vi, 33 p., frontisp., 7 fig., 23 pl., fold. map) [03873 6] *cloth* Gld. 44.—

43. Lloyd, A. B. Herodotus, Book II.
I. Introduction. 1975. (xvi, 194 p.) [04181 8] *cloth* Gld. 76.—
II. Commentary 1-98. 1976. (iv, 397 p., fold. map) [04182 6] *cloth* Gld. 120.—

44. Engelmann, H. The Delian aretalogy of Sarapis. 1975. (viii, 63 p., frontisp., 1 fig.) [04202 4] *cloth* Gld. 48.—

45. Bruneau, P. Le sanctuaire et le culte des divinités égyptiennes à Érétrie. 1975. (x, 144 p., 8 fig., 36 pl.) [04185 0] *cloth* Gld. 116.—

46. Dunand, F. et **P. Lévêque.** Les syncrétismes dans les religions de l'antiquité. Colloque de Besançon (22-23 octobre 1973). 1975. (viii, 234 p., 8 pl.) [04332 2] *cloth* Gld. 116.—

47. Turcan, R. Mithras Platonicus. Recherches sur l'hellénisation philosophique de Mithra. 1975. (xii, 134 p., 5 pl.) [04353 5] *cloth* Gld. 88.—

48. Kater-Sibbes, G. J. F. and **M. J. Vermaseren.** Apis.
I. The monuments of the Hellenistic-Roman period from Egypt. 1975. (l, 65 p., col. frontisp., 4 fig., 134 pl., 2 maps) [04291 1] *cloth* Gld. 192.—
II. Monuments from outside Egypt. 1975. (ix, 107 p., col. frontisp., 11 fig., 211 [10 col.] pl., fold. map) [04293 8] *cloth* Gld. 276.—
III. Inscriptions, coins and addenda. 1977. (xii, 53 p., 28 pl., 2 fold. maps, col. frontisp.) [04779 4] *cloth* Gld. 72.—

49. Grandjean, Y. Une nouvelle arétalogie d'Isis à Maronée. 1975. (xiii, 134 p., col. frontisp., 5 pl.) [04337 3] *cloth* Gld. 84.—

50. Vermaseren, M. J. Corpus Cultus Cybelae Attidisque (CCCA).
II. Graecia atque Insulae. 1982. (xxxi, 278 p., 219 pl., 25 fig., 1 fold. map) [06499 0] *cloth* Gld. 290.—
III. Italia-Latium. 1977. (xxviii, 198 p., 10 figs., 302 ill., 1 fold. plan) [05400 6] *cloth* Gld. 290.—

IV. Italia-Aliae Provinciae. 1978. (xxxiv, 142 p., 24 fig., 111 pl., frontisp., 1 map) [05797 8] *cloth* Gld. 196.—
VII. Musea et collectiones privatae. 1977. (xvi, 67 p., frontisp., 1 fig., 115 pl.) [05454 5] *cloth* Gld. 144.—

51. **Heyob, S. K.** The cult of Isis among women in the Graeco-Roman world. 1975. (xix, 140 p.) [04368 3] *cloth* Gld. 76.—

52. **Kobylina, M. M.** Divinités orientales sur le littoral nord de la Mer Noire. Avec un appendice de O. J. NÉVÉROV. 1976. (vii, 70 p., 52 pl., 1 fold. plan) [04570 8] *cloth* Gld. 84.—

53. **Vermaseren, M. J.** e **P. Simoni.** Liber in deum. L'apoteosi di un iniziato Dionisiaco. 1976. (xv, 80 p., col. frontisp., 18 fig., 45 pl.) [04501 5] *cloth* Gld. 84.—

54. **Berciu, I.** et **C. C. Petolescu.** Les cultes orientaux dans la Dacie méridionale. 1976. (xvi, 71 p., 1 fold. map, 32 pl., frontisp.) [04519 8] *cloth* Gld. 80.—

55. **Brisson, L.** Le mythe de Tirésias. Essai d'analyse structurale. 1976. (x, 169 p., 9 pl., col. frontisp.) [04569 4] *cloth* Gld. 96.—

56. **Wytzes, J.** Der letzte Kampf des Heidentums in Rom. 1977. (xiv, 387 p., 34 fig. on 23 pl.) [04786 7] *cloth* Gld. 212.—

57. **Grenier, J.-C.** Anubis alexandrin et romain. 1977. (xxiv, 212 p., frontisp., 44 pl., 2 fold. maps) [04917 7] *cloth* Gld. 160.—

58. **Flamant, J.** Macrobe et le Néo-platonisme latin, à la fin du IVe siècle. 1977. (xxxii, 737 p.) [05406 5] *cloth* Gld. 360.—

59. **Hajjar, J.** La triade d'Héliopolis-Baalbek. Son culte et sa diffusion à travers les textes littéraires et les documents iconographiques et épigraphiques. 2 tomes. 1977. I. (xxxviii, 417 p.); II. (v, 224 p., 128 pl., 3 fold. maps) [04902 9] *set cloth* Gld. 368.—

60. **Soyez, B.** Byblos et la fête des Adonies. 1977. (ix, 94 p., 12 fig., 15 pl.) [04885 5] *cloth* Gld. 76.—

61. **Budischovsky, M.-C.** La diffusion des cultes isiaques autour de la Mer Adriatique. I. Inscriptions et monuments. 1977. (xx, 248 p., frontisp., 106 pl., fold. map) [05234 8] *cloth* Gld. 180.—

62. **Hölbl, G.** Beziehungen der ägyptischen Kultur zu Altitalien. 2 Bde. 1979. I. Textteil. (xxiv, 394 p., col. frontisp., 16 fig.); II. Katalog. (vi, 287 p., 5 fold. maps, 8 col. pl., 182 pl.) [05487 1] *set cloth* Gld. 480.—

63. **Speidel, M. P.** The religion of Iuppiter Dolichenus in the Roman army. 1978. (x, 93 p., col. frontisp., 24 pl., fold. map) [05398 0] *cloth* Gld. 96.—

64. **Collins-Clinton, J.** A late antique shrine of Liber Pater at Cosa. 1977. (x, 99 p., 9 fig., col. frontisp., 27 pl.) [05232 1] *cloth* Gld. 76.—

65. **Padró i Parcerisa, J.** Egyptian-type documents from the Mediterranean Littoral of the Iberian Peninsula before the Roman conquest.

I. Introductory survey. 1980. (xxxvii, 74 p., frontisp., 5 maps, 28 pl.) [06139 8] Gld. 60.—
II. Study of the material. 1983. [06855 4] *in the press*
III. Study of the material and general conclusions. *in preparation*

66. Studien zur Religion und Kultur Kleinasiens. Festschrift für Friedrich Karl Dörner zum 65. Geburtstag am 28. Februar 1976. Hrsg. von S. Şahin, E. Schwertheim, J. Wagner. 2 Bde. 1978. I. (xxiii, 456 p., frontisp., 57 fig., 138 pl.); II. (viii, pp. 457-1023, 39 fig., pl. 139-227) [05679 3] *set cloth* Gld. 700.—

67. Brendel, O. J. Symbolism of the sphere. A contribution to the history of earlier Greek philosophy. 1977. (xiv, 90 p., 30 pl.) [05266 6] *cloth* Gld. 76.—

68. Hommages à Maarten J. Vermaseren. Recueil d'études offert par les auteurs de la série Études préliminaires aux religions orientales dans l'Empire romain à Maarten J. Vermaseren à l'occasion de son soixantième anniversaire le 7 Avril 1978. Édité par M. B. de Boer et T. A. Edridge. 3 tomes. 1978. I. (xvii, 500 p., col. frontisp., 96 pl.); II. (xvi, pp. 501-958, pl. 97-198); III. (xvi, pp. 959-1387, pl. 199-275) [05668 8] *set cloth* Gld. 960.—

69. Popa, A. et **I. Berciu.** Le culte de Jupiter Dolichenus dans la Dacie romaine. 1978. (xiv, 72 p., 15 pl., fold. map) [05451 0] *cloth* Gld. 68.—

70. Leospo, E. La mensa isiaca di Torino. 1978. (xiv, 100 p., 32 pl.) (Catalogo del Museo Egizio di Torino. Serie prima. Monumenti e Testi, 4) [05665 3] *cloth* Gld. 96.—

71. Grenier, J.-C. L'autel funéraire isiaque de Fabia Stratonice. 1978. (xiv, 34 p., 16 pl., frontisp.) [05452 9] *cloth* Gld. 46.—

72. Lunais, S. Recherches sur la lune. I. Les auteurs latins de la fin des Guerres Puniques à la fin du règne des Antonins. 1979. (xviii, 414 p.) [05823 0] *cloth* Gld. 188.—

73. Hölbl, G. Zeugnisse ägyptischer Religionsvorstellungen für Ephesus. 1978. (xii, 93 p., 2 fig., 16 pl.) [05688 2] *cloth* Gld. 92.—

74. Corpus Cultus Equitis Thracii (CCET).
I. **Gočeva, Z.,** und **M. Oppermann.** Monumenta orae Ponti Euxini Bulgariae. 1979. (xv, 122 p., frontisp., 72 pl., map) [05914 8] *cloth* Gld. 120.—
II. **Gočeva, Z.,** und **M. Oppermann.** Monumenta inter Danubium et Haemum reperta.
1. Durostorum et Vicinia, Regio Oppidi Tolbuhin, Marcianopolis et Vicinia, Regio Oppidi Šumen. 1981. (xvii, 176 p., frontisp., 84 pl., fold. map) [06322 6] *cloth* Gld. 144.—
2. Regio Oppidi Tărgovište, Abrittus et Vicinia, Sexaginta Prista et Vicinia, Nicopolis ad Istrum et Vicinia, Novae. 1983. [06911 9] *in the press*
IV. **Hampartumian, N.** Moesia Inferior (Romanian section) and Dacia. 1979. (xviii, 128 p., 123 pl., fold map) [05921 0] *cloth* Gld. 172.—

V. **Cermanović-Kuzmanović, A.** Monumenta intra fines Iugoslaviae reperta. 1982. (xi, 76 p., 58 pl., 1 fold. map) [06533 4] Gld. 76.—

75. Darmon, J.-P. Nympharum domus. Les pavements de la maison des Nymphes à Néapolis (Nabeul, Tunisie) et leur lecture. 1980. (xxxiv, 270 p., frontisp., 90 [26 col.] pl., fold. plan) [05978 4] *cloth* Gld. 200.—

76. Dunand, F. Religion populaire en Égypte romaine. Les terres cuites isiaques du Musée du Caire. 1979. (xii, 286 p., 128 pl., frontisp., map) [05831 1] *cloth* Gld. 196.—

77. Mastandrea, P. Un neoplatonico latino Cornelio Labeone (Testimonianze e frammenti). 1979. (xxx, 259 p.) [05876 1] *cloth* Gld. 124.—

78. Vermaseren, M. J. (ed.). Studies in Hellenistic religions. 1979. (viii, 296 p.) [05885 0] *cloth* Gld. 132.—

79. Teixidor, J. The Pantheon of Palmyra. 1979. (xx, 138 p., frontisp., 35 pl., 1 fold. map) [05987 3] *cloth* Gld. 96.—

80. Mysteria Mithrae. Proceedings of the International Seminar on the 'Religio-Historical Character of Roman Mithraism, with particular reference to Roman and Ostian Sources'. Rome and Ostia 28-31 March 1978. Edited by U. Bianchi. 1979. (xxvii, 1005 p., 62 pl. [13 col.], 116 fig. [2 fold.], 2 fold. maps) [06001 4] *cloth* Gld. 240.—

81. Speidel, M. P. Mithras-Orion. Greek hero and Roman army god. 1980. (ix, 56 p., frontisp., 1 pl., 8 fig.) [06055 3] Gld. 28.—

82. Drijvers, H. J. W. Cults and beliefs at Edessa. 1980. (xxx, 204 p., 34 pl.) [06050 2] *cloth* Gld. 96.—

83. Pelletier, A. Le sanctuaire métroaque de Vienne (France). 1980. (x, 52 p., 8 fig., 23 pl.) [06109 6] Gld. 48.—

84. Vos, M. de. L'egittomania in pitture e mosaici romano-campani della prima età imperiale. Testo italiano di A. de Vos. 1980. (xiii, 107 p., frontisp., 58 [2 fold.] pl., 41 fig.) [06233 5] Gld. 72.—

85. Selem, P. Les religions orientales dans la Pannonie Romaine. Partie en Yougoslavie. 1980. (xv, 293 p., frontisp., 44 pl., 6 fig., 5 maps) [06180 0] *cloth* Gld. 120.—

86. Nuovi Ritrovamenti. — **Sotgiu, G.** Per la diffusione del culto di Sabazio. Testimonianze dalla Sardegna. — **De 'Spagnolis, M.** Il Mitreo di Itri. 1980. (27 p., frontisp., 11 pl.; 33 p., 19 pl., 4 fig.) [06182 7] Gld. 48.—

87. Wild, R. A. Water in the cultic worship of Isis and Sarapis. 1981. (xxx, 307 p., 30 pl., 32 fig., 1 fold. map) [06331 5] *cloth* Gld. 128.—

88. Debord, P. Aspects sociaux et économiques de la vie religieuse dans l'Anatolie gréco-romaine. 1982. (ix, 476 p., 9 fig., 5 maps) [06469 9] *cloth* Gld. 196.—

89. Baumgarten, A. I. The Phoenician history of Philo of Byblos. A commentary. 1981. (xxix, 284 p.) [06369 2] *cloth* Gld. 120.—

90. des Places, É. Études Platoniciennes, 1929-1979. 1981. (xx, 416 p., frontisp.) [06473 7] *cloth* Gld. 148.—

91. Studies in Gnosticism and Hellenistic religions presented to Gilles Quispel on the occasion of his 65th birthday. Edited by R. VAN DEN BROEK and M. J. VERMASEREN. 1981. (xiv, 622 p., frontisp., 4 pl., 1 sketchmap) [06376 5] *cloth* Gld. 196.—

92. Bianchi, U. and **M. J. Vermaseren** (ed.). La soteriologia dei culti orientali nell'impero Romano. Atti del colloquio internazionale su la soteriologia dei culti orientali nell' impero romano. Roma 24-28 settembre 1979. 1982. (xxii, 1025 p., many ill.) [06501 6] *cloth* Gld. 450.—

93. Vermaseren, M. J. (Hrsg.). Die orientalischen Religionen im Römerreich. 1981. (viii, 576 p., 88 pl., 2 maps) [06356 0] *cloth* Gld. 136.—

94. Tran tam Tinh, V. Sérapis debout. Corpus des monuments de Sérapis debout et étude iconographique. 1983. (xx, 317 p., frontisp., 118 pl., map) [06792 2] *cloth* Gld. 156.—

95. Tacheva-Hitova, M. Eastern cults in Moesia Inferior and Thracia (5th century B.C.-4th century A.D.). 1983. [06884 8] *in the press*

96. Guettel Cole, S. Theoi Megaloi. The cult of the great gods at Samothrace. 1983. [06885 6] *in the press*

97. Turcan, R. Numismatique romaine du culte métroaque. 1983. (vi, 72 pp., 2 fig., 36 pl.) [06843 0] Gld. 62.—

98. Guarducci, M. Scritti scelti sulla religione greca e romana e sul cristianesimo. 1983. [06913 5]

99. Culianu, I. P. Psychanodia.
I. A survey of the evidence concerning the ascension of the soul and its relevance. 1983. (xv, 81 p.) [06903 8] Gld. 36.—

100. Corpus Cultus Iovis Sabazii (CCIS).
I. **Vermaseren, M. J.** With the assistance of E. WESTRA and M. B. DE BOER. The hands. 1983. [06951 8] *in the press*

1983. Prices may be changed without notice.

E. J. Brill — P.O.B. 9000 — 2300 PA Leiden — The Netherlands

MEDE VERKRIJGBAAR DOOR BEMIDDELING VAN DE BOEKHANDEL